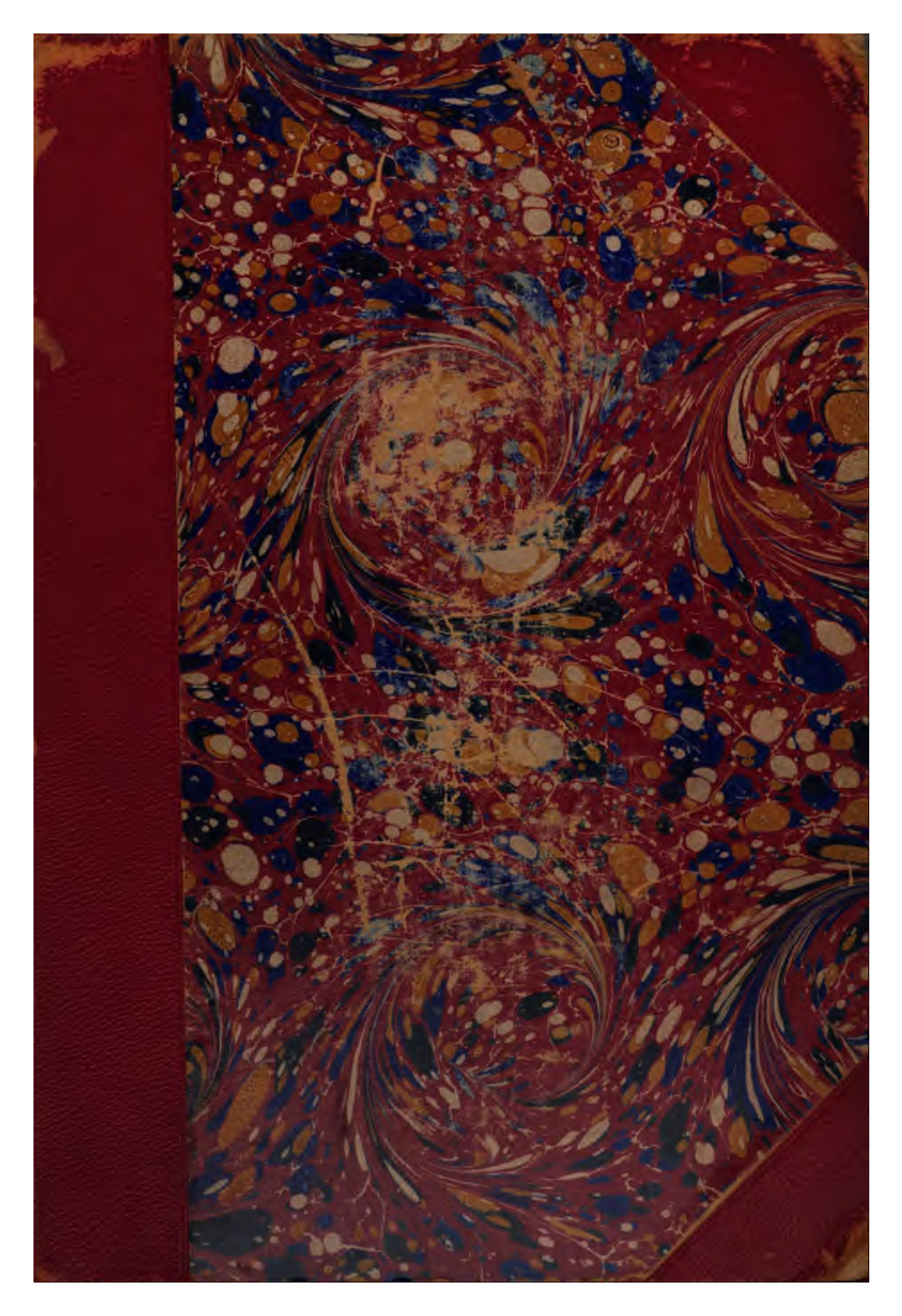



NT. Hist
453



GESCHICHTE

DES

JÜDISCHEN VOLKES

IM

ZEITALTER JESU CHRISTI

VON

D. EMIL SCHÜRER

ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU GÖTTINGEN

DRITTE AUFLAGE

ZWEITER BAND

DIE INNEREN ZUSTÄNDE



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1898

Vorbemerkung.

Die beiden Bände, welche ich hiermit in neuer Bearbeitung vorlege (II und III), entsprechen dem zweiten Bande der vorigen Auflage. Die Ergänzungen, welche nöthig waren, haben trotz des Strebens nach Kürze doch den Umfang so weit gesteigert, dass eine Zerlegung in zwei Bände sich empfahl. Die Seitenzahlen der früheren Auflage sind in der neuen am inneren Rande in eckigen Klammern [ ] angegeben; den Beginn einer neuen Seite der alten Auflage bezeichnet in der neuen jedesmal ein im Texte angebrachter senkrechter Strich ¦. Infolge dieser Einrichtung, welche zunächst den Zweck hat, das Auffinden von Citaten zu erleichtern, kann auch das Register der alten Auflage vorläufig noch für diese neue gebraucht werden.

Den ersten Band, welcher auch schon seit einiger Zeit vergriffen ist, hoffe ich in nicht allzulanger Frist folgen lassen zu können.

Göttingen im October 1898.

E. Schürer.

Inhalt.

Zweiter Theil.

Die inneren Zustände.

Zweiter Theil.

Die inneren Zustände.

§ 22. Allgemeine Culturverhältnisse.

I. Mischung der Bevölkerung. Landessprache.

Die Stärke und Ausdehnung der jüdischen Bevölkerung in Palästina hat auch in der griechischen und römischen Zeit, wie in früheren Jahrhunderten, starke Schwankungen erfahren. Vom Beginn der hellenistischen Zeit bis zur makkabäischen Erhebung werden wir uns das jüdische Element in allmählichem Rückgang zu denken haben: das griechische Element drang siegreich vor. Ein starker Umschlag erfolgte jedoch durch die makkabäische Erhebung und ihre Nachwirkungen; durch sie gewann das Judenthum intensiv und extensiv wieder an Boden. Es consolidirte sich im Innern, und es breitete sich an den Grenzen fast nach allen Seiten hin weiter aus.

Eine compacte jüdische Bevölkerung hat es im Beginn der Makkabäerzeit nur im eigentlichen Judäa gegeben, d. h. in der südlich von Samaria gelegenen Landschaft, für welche das erste Makkabäerbuch den Namen *Ἰούδα* oder *γῆ Ἰούδα* oder *Ἰουδαία* gebraucht. Die räumliche Ausdehnung der hier wohnenden jüdischen Bevölkerung lässt sich für den Zeitraum von 175—135 vor Chr. ziemlich genau bestimmen. Die nördlichsten Bezirke, welche in Cultusgemeinschaft mit Jerusalem standen (also nicht „samaritanische", sondern „jüdische" Bevölkerung hatten), waren die *νομοί* von Lydda, Ramathaim und Ephraim. Diese gehörten bis 145 vor Chr. politisch zur Provinz Samarien, wurden aber nun von Demetrius II. dem jüdischen Hohenpriester Jonathan überlassen, und zwar, wie deutlich zu erkennen gegeben wird, weil die dortige Bevölkerung „in Jerusalem opferte" (I *Makk.* 11, 34). Seitdem wurden diese Bezirke stets zu Judäa gerechnet[1]. — Gegen Osten hat sich die jüdische Bevölkerung wohl bis zum Jordan hin erstreckt. Unter den Städten *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ,* welche Bacchides befestigte und mit heidnischen Besatzungen belegte, um die jüdische Bevölkerung

1) Ueber ihre Lage s. oben § 8 (2. Aufl. Bd. I S. 182 f.). Vgl. überhaupt § 4 Anfang (2. Aufl. I, 141. 142).

im Zaume zu halten, wird auch Jericho genannt (I *Makk.* 9, 50—52). — Gegen Süden bildete damals Beth-zur den vorgeschobensten Posten des Judenthums. Judas legte eine jüdische Besatzung hinein, „damit das Volk eine Festung habe gegen Idumäa" (I *Makk.* 4, 61; vgl. 6, 7. 26). Diese Besatzung musste sich freilich nach wenigen Jahren wieder dem syrischen König ergeben und wurde durch eine heidnische ersetzt (I *Makk.* 6, 31. 49—50. 9, 52). Aber der Makkabäer Simon gewann die Stadt auf's Neue für das Judenthum (I *Makk.* 11, 65—66). Südlich von Beth-zur, in der Linie von Hebron bis Marisa (so ist I *Makk.* 5, 66 statt Samaria zu lesen) wohnten die heidnischen „Söhne Esau's", welche von Judas wiederholt gezüchtigt wurden, da sie die zerstreut unter ihnen lebenden Juden misshandelten (I *Makk.* 5, 2—3. 65—67)[2]. — Die Küstenstädte im Westen mit ihren grossen, sich weit in's Binnenland erstreckenden Gebieten, waren sämmtlich heidnisch. Die meisten, Raphia, Gaza, Anthedon, Askalon, Asdod, sind es auch stets geblieben. Den vorgeschobensten Punkt des Judenthums im Nord-Westen bildete das schon erwähnte Lydda (I *Makk.* 11, 34). In dessen Nähe lag das von dem Makkabäer Simon befestigte Adida (I *Makk.* 12, 38).

2) Viel weiter südlich als Beth-zur, nämlich bis Beerseba (dessen Lage uns sicher bekannt ist), sollen die Ansiedelungen der Juden nach dem babylonischen Exil gegangen sein (*Nehem.* 11, 25—30, dazu: Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia, Basel, Progr. 1881, und Stade, Theol. Litztg. 1884, 216 f. Ders., Gesch. des Volkes Israel II, 1888, S. 109—112). Diese Angaben können aber nicht richtig sein. Das südliche Judäa war schon zur Zeit Ezechiels, unmittelbar nach der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar, von den Edomitern besetzt worden (*Ezech.* 35, 10—13. 36, 5). Und diese sind, wie die spätere Geschichte zeigt, seitdem dort geblieben, während sie ihre alten, südlicheren Wohnsitze in der Gegend von Sela (= Petra) den Nabatäern überliessen, die wir seit Ende des 4. Jahrh. vor Chr. daselbst finden (s. Bd. I Beilage II, und zur Geschichte der Edomiter den Artikel von Baudissin in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl., Buhl, Geschichte der Edomiter, Leipzig, Progr. 1893, Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums, 1896, S. 114 ff.). Das jüdische Gebiet reichte zur Zeit Nehemia's, wie *Nehem.* 3 beweist, südlich nicht viel weiter als bis Beth-zur. Die Liste *Nehem.* 11, 25—30 bezieht sich also entweder auf die vorexilische Zeit (so Smend, Lehrb. der alttest. Religionsgesch. 1893, S. 340, Wellhausen, Israelit. und jüd. Geschichte 1894, S. 122, Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893, S. 53), oder sie ist eine freie Erfindung des Chronisten, was Ed. Meyer sehr wahrscheinlich gemacht hat (Die Entstehung des Judenthums, S. 105—108. 114 ff.). Jedenfalls hat zur Makkabäerzeit über Beth-zur hinaus nur eine jüdische Diaspora gewohnt (vgl. I *Makk.* 5, 2—3). Die Hauptmasse der Bevölkerung war hier edomitisch. Das beweisen nicht nur die Angaben I *Makk.* 4, 61 und 5, 65—67, sondern auch die Geschichte des Johannes Hyrkanus. Erst dieser hat die bis dahin edomitischen Städte Adora und Marisa erobert und judaisirt (*Joseph. Antt.* XIII, 9, 1. *Bell. Jud.* I, 2, 6). Adora lag nur wenig südlich von Beth-zur, Marisa westlich von Beth-zur.

Südlich davon war Emmaus die westlichste jüdische Stadt (I *Makk.* 9, 50). Denn schon das nur wenig westlich von Emmaus liegende Gazara war damals noch heidnisch. Gerade nach Westen hin hat aber das Judenthum schon zur Makkabäerzeit zielbewusst sich vorgeschoben. Die Verbindung mit der Küste war eine Grundbedingung materieller Blüthe. Und diese Verbindung ist in der Weise angestrebt und erreicht worden, dass zugleich auch die Bevölkerung judaisirt wurde. Ob mit Ekron so verfahren wurde, als Jonathan es von Alexander Balas zum Geschenk erhielt (I *Makk.* 10, 88—89), wissen wir allerdings nicht. Sicher ist aber, dass die bis dahin heidnischen Städte Jope und Gazara gewaltsam zu jüdischen gemacht wurden. Nach Jope legte Simon eine jüdische Besatzung (I *Makk.* 12, 33—34) und vertrieb bald darauf die bisherigen heidnischen Einwohner aus der Stadt (I *Makk.* 13, 11: *ἐξέβαλε τοὺς ὄντας ἐν αὐτῇ*). Gazara wurde von Simon nach schwieriger Belagerung erobert, worauf er die Einwohner vertrieb und Leute dort ansiedelte, „welche das Gesetz beobachten" (I *Makk.* 13, 43—48: *κατῴκισεν ἐκεῖ ἄνδρας οἵτινες τὸν νόμον ποιοῦσι*)[3]). Jope ist die einzige Küstenstadt, welche förmlich judaisirt wurde. Ausserdem hat aber auch in Jamnia das jüdische Element das Uebergewicht gewonnen. Es scheint zwar, dass dies nicht vor dem Jahre 135 vor Chr. geschehen ist; denn die beiden Makkabäerbücher erwähnen Jamnia nur als heidnische Stadt (I *Makk.* 5, 58. II *Makk.* 12, 8 ff. 40) und berichten nichts von seiner dauernden Besetzung durch die Juden. Aber zur Zeit Philo's war die Bevölkerung Jamnia's zum grössten Theile jüdisch[4]).

Eine starke Erweiterung hat das jüdische Element nach Süden hin durch die Unterwerfung der Idumäer erfahren. Johannes Hyrkan eroberte die Städte Adora und Marisa, unterwarf alle Idumäer und zwang sie zur Annahme der Beschneidung und der jüdischen Gesetze. Seitdem waren die Idumäer Juden und sind auch während des grossen Krieges gegen die Römer 67/68 nach Chr. als solche aufgetreten[5]).— Die Eroberung von Raphia, Gaza und Anthedon durch Alexander Jannäus hat keine Judaisirung dieser Städte zur

3) Ueber Jope vgl. auch unten § 23; über Gazara oben § 7 (2. Aufl. I, 194 f.).

4) *Philo*, *Legat. ad Cajum* § 30 (*ed. Mang.* II, 575). Vergl. unten § 23, I.

5) *Joseph. Antt.* XIII, 9, 1: *Ὑρκανὸς δὲ καὶ τῆς Ἰδουμαίας αἱρεῖ πόλεις Ἀδωρα καὶ Μάρισαν, καὶ ἅπαντας τοὺς Ἰδουμαίους ὑπὸ χεῖρα ποιησάμενος ἐπέτρεψεν αὐτοῖς μένειν ἐν τῇ χώρᾳ, εἰ περιτέμνοιντο τὰ αἰδοῖα καὶ τοῖς Ἰουδαίων νόμοις χρήσασθαι θέλοιεν. Οἱ δὲ πόθῳ τῆς πατρίου γῆς καὶ τὴν περιτομὴν καὶ τὴν ἄλλην τοῦ βίου δίαιταν ὑπέμειναν τὴν αὐτὴν Ἰουδαίοις ποιήσασθαι. Κἀκείνοις αὐτοῖς χρόνος ὑπῆρχεν ὥστε εἶναι τὸ λοιπὸν Ἰουδαίους* (Text nach Niese). Vgl. auch *Bell. Jud.* I, 2, 6. *Antt.* XV, 7, 9. *Bell. Jud.* IV, 4, 4. Dazu oben § 8 (2. Aufl. I, 208 f.).

Folge gehabt, da schon Pompeius und Gabinius die dort von Alexander vernichtete heidnische Cultur wiederherstellten.

Ziemlich genau sind wir über die Ausdehnung der jüdischen Bevölkerung während der letzten Decennien vor dem grossen Kriege vom Jahre 70 nach Chr. unterrichtet. Denn die Landesbeschreibung, welche Josephus *Bell. Jud.* III, 3 giebt, will eben die Grenzen derjenigen Gebiete bestimmen, welche von Juden bewohnt waren[6]. Es wird hierdurch alles bestätigt, was uns die frühere Geschichte bereits gelehrt hat; namentlich dies, dass von den Küstenstädten nur Jope und Jamnia eine vorwiegend jüdische Bevölkerung hatten. Die Dörfer, welche Josephus als Nord- und Südgrenze des eigentlichen Judäa angiebt (*B. J.* III, 3, 5), sind uns nicht bekannt. Lehrreicher ist daher, was er über die Eintheilung in elf Toparchieen sagt. Von diesen Toparchieen ist die nördlichste die von Akrabatta. Da dieses noch erheblich nördlicher als Ephraim liegt (s. über die Lage unten § 23, II), so dürfen wir annehmen, dass seit der Makkabäerzeit das Judenthum sich auch nach Norden weiter ausgedehnt hat[7]. Die beiden südlichsten Toparchieen sind

6) Dass dies die Absicht des Josephus an der genannten Stelle ist, kann nach dem ganzen Inhalte nicht zweifelhaft sein. Er nennt die heidnischen Gebiete nur, um die Grenzen der jüdischen zu bestimmen. Galiläa wird begrenzt im Westen durch das Gebiet von Ptolemais, im Norden durch das von Tyrus, im Osten durch das von Hippos und Gadara (*B. J.* III, 3, 1). Peräa wird begrenzt im Norden durch das Gebiet von Pella, im Osten durch das von Philadelphia und Gerasa (III, 3, 3). Auch bei der Beschreibung Judäa's werden nicht etwa die heidnischen Küstenstädte mit zu Judäa gerechnet; es wird vielmehr nur gesagt, dass Judäa nicht der Genüsse entbehre, die vom Meere kommen, da es sich an den Küstenländern hinziehe (III, 3, 5: *ἀφῄρηται δὲ οὐδὲ τῶν ἐκ θαλάσσης τερπνῶν ἡ Ἰουδαία, τοῖς παραλίοις κατατείνουσα*). Nicht einmal das jüdische Jope ist mit zu Judäa gerechnet, sondern von letzterem gesagt, dass es sich ausdehne *μέχρις Ἰόπης*. Höchst charakteristisch ist aber, dass nach der Beschreibung der vier jüdischen Landschaften Galiläa, Peräa, Samaria und Judäa anhangsweise noch genannt werden: 1) das Gebiet von Jamnia und Jope, weil dies die einzigen Küstenstädte sind, welche vorwiegend von Juden bewohnt wurden, und 2) die zum Königreich des Agrippa gehörigen Provinzen Gamalitis, Gaulanitis, Batanäa und Trachonitis, weil in diesen das jüdische Element wenigstens einen sehr starken Bruchtheil bildete. — Von besonderem Interesse ist bei dieser ganzen Beschreibung, dass Josephus auch Samaria in dieselbe mit aufgenommen hat, offenbar weil er auch die Samaritaner ihrem Wesen nach doch als Juden betrachtet, wenn auch als heterodoxe.

7) An einer anderen Stelle (*Antt.* XIV, 3, 4. *B. J.* I, 6, 5) bezeichnet Josephus Koreä als den nördlichsten Ort Judäa's. Die Lage dieses Ortes, wie sie durch Gildemeister (Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins IV, 1881, S. 245 f.) ermittelt worden ist (vgl. oben § 12, 2. Aufl. I, 238), stimmt genau zu der Thatsache, dass Akrabattene die nördlichste Toparchie Judäa's war.

Idumäa und Engaddi. Idumäa wird also jetzt ganz als jüdisches (von Juden bewohntes) Land betrachtet. Einer der südlichsten Punkte desselben war **Malatha**, das in der Geschichte der Irrfahrten des Herodes Agrippa I. als idumäische Stadt erwähnt wird[8]).

Während um Judäa herum seit der Makkabäerzeit nur ein weiteres Hinausschieben der jüdischen Bevölkerung stattgefunden hat, ist **Galiläa seitdem überhaupt erst zu einem jüdischen Lande geworden.** So wenig dies bis jetzt erkannt worden ist, so bestimmt darf es doch behauptet werden[9]). Die Restauration der jüdischen Gemeinde nach dem Exil hat sich ja lediglich auf das eigentliche Judäa erstreckt. Eine gleichzeitige oder bald nachfolgende analoge Restauration in „Galiläa" ist nirgends bezeugt und um so weniger selbstverständlich, als diese Landschaft nicht einmal vor dem Exil von Israeliten bewohnt war. גְּלִיל הַגּוֹיִם „Bezirk der Heiden" (*Jes.* 8, 23) ist eben der von Heiden bewohnte nördlichste Bezirk des israelitischen Königreiches. Derselbe Bezirk wird sonst schlechthin הַגָּלִיל genannt, woraus der Landschaftsname *Γαλιλαία* entstanden ist[10]). Aber noch im ersten Makkabäerbuch kommt neben *Γαλιλαία* schlechthin (so I *Makk.* 5, 14. 17—23. 55. 10, 30. 11, 63. 12, 47. 49) das genauere *Γαλιλαία ἀλλοφύλων* vor (I *Makk.* 5, 15). Allerdings scheint jetzt der Begriff „Galiläa" nicht nur den ehemaligen Heidenbezirk in der Gegend von Kades (so noch I *M.* 11, 63), sondern auch die weiter südlich gelegenen Landschaften bis zur grossen Ebene südöstlich von Ptolemais umfasst zu haben (s. bes. I *M.* 12, 47. 49). Daher ist vielleicht *Γαλιλαία ἀλλοφύλων* ein engerer Begriff als *Γαλιλαία*. Aber auch in ganz „Galiläa" kann die eigentlich jüdische Bevölkerung nur eine schwache Minderheit gebildet haben. Die älteste Spur davon, dass Bewohner

---

8) *Joseph. Antt.* XVIII, 6, 2. **Malatha** lag nach dem Onomasticon des Eusebius 20 + 4 *mil. pass.* südlich von Hebron. Vgl. oben § 18 (I, 460). — Am Ufer des todten Meeres reichte die jüdische Bevölkerung sicher bis **Masada**, wie die Haltung dieser Stadt während des Krieges gegen die Römer beweist (*B. J.* VII, 8—9).

9) Nach dem von mir in Bd. I, 2. Aufl. S. 142 f. 218 f. Ausgeführten haben den Sachverhalt im Wesentlichen anerkannt: **Wellhausen**, Israelitische und jüdische Geschichte S. 163, 212, 230 (2. Aufl. S. 198, 246 f., 264), **Buhl**, Geographie des alten Palästina S. 73.

10) Schon die LXX übersetzen הַגָּלִיל durchweg mit *Γαλιλαία*. Nach I *Reg.* 9, 11 schenkte Salomo dem König Hiram von Tyrus zwanzig Städte von *galil*. *Jos.* 20, 7; 21, 32; I *Chron.* 6, 61 wird das nordwestlich vom Merom-See gelegene Kades als eine Stadt in *galil* bezeichnet. II *Reg.* 15, 29 wird הַגָּלִילָה (so ist hier geschrieben) neben Kades, Hazor und Gilead unter den Bezirken genannt, deren Bevölkerung Tiglath-Pilesar wegführte. Auf diese Thatsache blickt Jesaja (8, 23) zurück, indem er diesen Bezirken den Anbruch besserer Zeiten verheisst.

dieser Gegend in der nachexilischen Zeit sich an den Cultus in Jerusalem angeschlossen haben, hat Stade [11]) mit Recht in der Notiz des Chronisten gefunden, dass zur Zeit Hiskia's „Männer aus Asser, Manasse und Sebulon sich demüthigten und nach Jerusalem kamen" (II *Chron.* 30, 10—11). Das Gebiet von Sebulon entspricht ziemlich genau dem, was später das untere (südliche) Galiläa genannt wurde; das Gebiet von Manasse schliesst sich südlich, das von Asser nördlich an. Indem der Chronist die Verhältnisse seiner Zeit in die Zeit Hiskia's zurückträgt, bezeugt er indirect, dass zu seiner Zeit (3. Jahrh. vor Chr.) ein Bruchtheil der Bevölkerung jener Gebiete in Cultusgemeinschaft mit Jerusalem stand. Aber es kann nur ein kleiner Bruchtheil gewesen sein. Das lehrt die merkwürdige Art, wie der Makkabäer Simon sich der von den Heiden bedrängten Juden Galiläa's annahm. Als aus Galiläa die Kunde kam, dass die dortigen Juden von den Heiden verfolgt würden, beschloss man, dass Simon ihnen Hülfe bringen solle (I *Makk.* 5, 14—17). Er zog mit dreitausend Mann nach Galiläa und besiegte die Heiden (I *M.* 5, 20—22). Aber die Folge war nicht etwa, dass er nun Galiläa dauernd besetzte; vielmehr umgekehrt: er brachte die dort wohnenden Juden mit Weibern und Kindern nach Judäa (I *M.* 5,23). Statt also die jüdische Bevölkerung an Ort und Stelle zu schützen, zog er sie ganz aus Galiläa heraus. Das ist nur denkbar, wenn sie eine kleine Minorität, ja nur eine Diaspora unter Heiden gebildet hat [12]). Und wenn auch der Wegzug der Juden damals kein vollständiger war, so ist doch jedenfalls das jüdische Element in den nächsten Zeiten darnach in Galiläa noch sporadischer vertreten gewesen, als bisher.

Die Makkabäer Jonathan und Simon haben Galiläa noch nicht besessen. Auch die Eroberungen des Johannes Hyrkanus erstreckten sich noch nicht über Samarien hinaus. Bis zum Ende seiner Regierung kann also eine Judaisirung Galiläa's nicht erfolgt sein [13]). Dagegen wissen wir von Aristobul I (105—104 v. Chr.), dass er im

---

11) Gesch. des Volkes Israel II, 198 f.

12) Näheres s. oben § 4 (2. Aufl. I, 142 f.).

13) Die nördlichste Stadt, von der wir wissen, dass Johannes Hyrkanus sie besessen hat, war Skythopolis (*Antt.* XIII, 10, 3. *B. J.* I, 2, 7). Auf dessen Einnahme durch Johannes Hyrkanus bezieht sich wahrscheinlich die Notiz in *Megillath Taanith* § 8: „Am 15. und 16. Sivan wurden die Leute von Beth-sean und die Leute der Ebene vertrieben" (גלו אנשי בית שאן ואנשי בקעתה). Unter der „Ebene" ist die grosse Ebene nordwestlich von Skythopolis zu verstehen (vgl. zu der Stelle *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 74, Grätz, Gesch. der Juden III 4. Aufl. S. 566 f.). Insofern also mit diesen Eroberungen des Johannes Hyrkanus eine Judaisirung verbunden war, kann sie nur den äussersten Süden von Galiläa betroffen haben.

Norden Palästina's gewaltsame Bekehrungen vorgenommen hat. In dem verloren gegangenen Geschichtswerke Strabo's war hierüber, und zwar nach Timagenes (*ἐκ τοῦ Τιμαγένους ὀνόματος*), folgendes berichtet [14]): *ἐπιεικής τε ἐγένετο οὗτος ὁ ἀνὴρ καὶ πολλὰ τοῖς Ἰουδαίοις χρήσιμος· χώραν τε γὰρ αὐτοῖς προσεκτήσατο καὶ τὸ μέρος τοῦ τῶν Ἰτουραίων ἔθνους ᾠκειώσατο δεσμῷ συνάψας τῇ τῶν αἰδοίων περιτομῇ.* Josephus seinerseits erzählt dieselbe Thatsache a. a. O. mit folgenden Worten (wobei es allerdings fraglich ist, ob er ausser Strabo noch eine andere Quelle gehabt hat): *πολεμήσας Ἰτουραίους καὶ πολλὴν αὐτῶν τῆς χώρας τῇ Ἰουδαίᾳ προσκτησάμενος ἀναγκάσας τε τοὺς ἐνοικοῦντας, εἰ βούλονται μένειν ἐν τῇ χώρᾳ, περιτέμνεσθαι καὶ κατὰ τοὺς Ἰουδαίων νόμους ζῆν.* Das Reich der Ituräer umfasste damals das ganze Libanon-Gebiet (s. Bd. I Beilage I). Im Süden erstreckte es sich, wie eben die Unternehmungen des Aristobul zeigen, bis an die Grenze des jüdischen. Es muss demnach auch „Galiläa" (oder doch den grössten Theil desselben) umfasst haben. Denn Johannes Hyrkan war mit seinen Eroberungen nach allem, was wir wissen, nicht wesentlich über Samarien hinaus vorgedrungen [15]). Da nun die obigen Berichte nicht sagen, dass Aristobul das ganze Reich der Ituräer sich unterworfen habe, sondern nur, dass er ein Stück desselben an sich gerissen habe, so kann damit im Wesentlichen nichts anderes als Galiläa gemeint sein [16]). Eben dieses Stück ist aber von Aristobul zugleich judaisirt worden. Die Einwohner mussten sich beschneiden lassen und die jüdischen Gesetze annehmen. Wie gründlich solche gewaltsamen Bekehrungen gewirkt haben, zeigt uns das Beispiel der Idumäer. Es ist also kaum daran zu zweifeln, dass die eigentliche Judaisirung Galiläa's im Wesentlichen das Werk Aristobul's I ist. Freilich war seine Regierung nur kurz, und es folgten dann die stürmischen Zeiten des Alexander Jannäus. Aber was an der Vollendung seines Werkes etwa noch fehlte, wird die Regierung der frommen Alexandra ersetzt haben [17]).

---

14) Die Stelle wird von Josephus *Antt.* XIII, 11, 3 im Wortlaut mitgetheilt.

15) Die weite Ausdehnung der ituräischen Macht war damals ermöglicht durch die Schwäche der Seleuciden. Antiochus IX Kyzikenos (111—95 v. Chr.) hatte zwar seine Residenz wahrscheinlich in Damaskus (s. unten § 23, I, Nr. 12 die Geschichte von Damaskus). Er konnte aber nicht hindern, dass die Ituräer den ganzen Libanon nebst Grenzgebieten an sich rissen.

16) Dass Josephus den ihm sonst geläufigen Namen „Galiläa" nicht gebraucht, erklärt sich aus der Abhängigkeit von seinen griechischen Quellen (Strabo und vielleicht Nicolaus Damascenus).

17) Wenn die Judaisirung Aristobul's I überhaupt von Erfolg war, kann sie nicht Gebiete betroffen haben, die nördlich oder östlich von Galiläa lagen. Denn hier war die Bevölkerung auch später noch eine heidnische.

Josephus giebt für seine Zeit die Grenzen des jüdischen Galiläa folgendermassen an (*B. J.* III, 3, 1). Im Westen das Gebiet von Ptolemais und der Karmel; im Süden Samarien und das Gebiet von Skythopolis; im Osten die Gebiete von Hippos und Gadara, sodann Gaulanitis und das Königreich des Agrippa; im Norden das Gebiet von Tyrus. Den südlichen Theil nennt er *ἡ κάτω Γαλιλαία*, den nördlichen *ἡ ἄνω Γαλιλαία* [18]). Von den Dörfern, durch welche er die Grenzen näher bestimmt, ist nur eines nach seiner Lage uns genauer bekannt: das die Südgrenze Galiläa's bezeichnende Xaloth, welches nach dem Onomasticon des Eusebius in der Nähe des Tabor, acht *mil. pass.* (süd)östlich von Sepphoris (Diocäsarea) lag; es heisst noch heute Iksal [19]). Nach Norden erstreckte sich Galiläa bis in die Gegend des Merom-See's. Einer der nördlichsten Punkte war Gis-chala, das heutige el-Dschisch, ungefähr in gleicher geographischer Breite mit der Südspitze des Meerom-See's (s. § 20, 2. Aufl. I, 517).

Auch im Ostjordanland hat das jüdische Element seit der Makkabäerzeit ganz erhebliche Verstärkungen erfahren. Neben den hellenistischen Communen, welche seit der Zeit Alexanders gegründet worden waren (Hippus, Gadara, Pella, Dium, Gerasa, Philadelphia), finden wir hier im Beginn der Makkabäerzeit in der Hauptsache noch uncultivirte heidnische Stämme [20]). Unter ihnen bildeten die Juden, wie in Galiläa, nur eine Diaspora. Die hülfreiche Unterstützung, welche ihnen von Seite der ersten Makkabäer zu Theil wurde, war daher ganz dieselbe wie die in Betreff der Juden Galiläa's. Nachdem Judas zunächst die Ammoniter wegen ihrer Feindschaft gegen die Juden gezüchtigt und ihre Stadt Jaeser eingenommen hatte (I *Makk.* 5, 6–8, vgl. 5, 1—2), unternahm er einen Kriegszug nach „Gilead", d. h. in den südlich von Batanäa (Basan) gelegenen Theil des Ostjordanlandes. Nach mannigfachen Kämpfen und Eroberung einer grösseren Zahl von Städten, in welchen die Juden bedrängt worden waren, sammelte Judas alle Israeliten, die in Gilead wohnten, gross und klein, Weiber und Kinder mit all' ihrer Habe, und führte sie unter dem Schutze seines Heeres nach

---

18) Vgl. ausser *B. J.* III, 3, 1 auch *B. J.* II, 20, 6; *Vita* 37. Auch in der Mischna wird גליל העליון und גליל התחתון unterschieden (*Schebiith* IX, 2).

19) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde* (1870) *p.* 223: *Χσαλοὺς ἐν τῇ πεδιάδι παρὰ τὸ ὄρος Θαβώρ, ἀπέχουσα Διοκαισαρείας σημείοις η' πρὸς ἀνατολάς.* Robinson, Palästina III, 417 f. Gust. Boettger, Topogr.-histor. Lexicon zu den Schriften des Fl. Josephus (1879) S. 252.

20) Genannt werden z. B. die *υἱοὶ Ἀμμών* (I *Makk.* 5, 6; vgl. II *Makk.* 4, 26. 5, 7), die *υἱοὶ Ἀμβρί* (I *Makk.* 9, 36—37 wahrscheinlich die Amoriter), die Moabiter und Galaaditer (*Jos. Antt.* XIII, 13, 5. *B. J.* I, 4, 3), die Nabatäer (I *Makk.* 5, 25. 9, 35).

Judäa (I *Makk.* 5, 9—54, vgl. bes. 5, 45: *καὶ συνήγαγεν Ἰούδας πάντα Ἰσραὴλ τοὺς ἐν τῇ Γαλααδίτιδι ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου* u. s. w.; die einzelnen Städte, welche als Wohnorte von Israeliten erwähnt werden, s. I *Makk.* 5, 9. 13. 26—27. 36). Die Schilderung des ganzen Unternehmens ist hier noch eingehender als bei dem gleichzeitigen Zuge Simons nach Galiläa und beweist noch sicherer als dort, dass es sich nur um eine jüdische Diaspora gehandelt haben kann.

Das Vordringen des Judenthums scheint auch im Ostjordanland durch politische Eroberungen befördert worden zu sein. Johannes Hyrkan eroberte Medaba, östlich vom todten Meere (südlich von Esbon)[21]). Alexander Jannäus betrieb die Unterwerfung des Ostjordanlandes in grossem Massstabe. Die meisten griechischen Städte (Gadara, Pella, Dium, Gerasa) eroberte er; die Moabiter und Galaaditer machte er sich tributpflichtig; kleine Dynasten, welche damals einzelne Städte beherrschten, vertrieb er, indem er ihre Städte eroberte oder zerstörte; so den Demetrius von Gamala und den Theodorus von Amathus[22]). Am Schlusse seiner Regierung stand das ganze Ostjordanland vom Merom-See bis zum todten Meere unter jüdischer Botmässigkeit[23]). Diese Eroberungen waren freilich zunächst nur ein Werk der rohen Gewalt. Aber gelegentlich einmal, bei der Eroberung Pella's, erfahren wir doch, dass Alexander zugleich die Forderung stellte, dass die Unterworfenen die jüdischen Sitten annähmen (*Antt.* XIII, 15, 4: *ταύτην κατέσκαψεν οὐχ*[24]) *ὑποσχομένων τῶν ἐνοικούντων ἐς πάτρια τῶν Ἰουδαίων ἔθη μεταβαλεῖσθαι*). Die Eroberungen müssen daher von grosser Bedeutung für die Judaisirung des Ostjordanlandes gewesen sein, namentlich da die einmal unterworfenen Gebiete dann unter das Regiment der pharisäerfreundlichen Alexandra kamen. In den hellenistischen Städten ist allerdings die griechische Cultur durch Pompeius und Gabinius wiederhergestellt worden. Auch sonst sind nicht alle unterworfenen Gebiete wirklich judaisirt worden. Aber

---

21) *Joseph. Antt.* XIII, 9, 1. *Bell. Jud.* I, 2, 6. Ueber die Lage und Geschichte s. oben § 8 (I, 208).

22) S. über Gadara: *Jos. Antt.* XIII, 13, 3. *B. J.* I, 4, 2. Pella, Dium, Gerasa: *Antt.* XIII, 15, 3. *B. J.* I, 4, 8. Moabiter und Galaaditer: *Antt.* XIII, 13, 5. *B. J.* I, 4, 3. Demetrius von Gamala: *Antt.* XIII, 15, 3. *B. J.* I, 4, 8. Theodorus von Amathus: *Antt.* XIII, 13, 3 u. 5. *B. J.* I, 4, 2—3. Vgl. oben § 10 (I, 221. 224. 226).

23) *Joseph. Antt.* XIII, 15, 4. *Georgius Syncellus ed. Dindorf* I, 558 *sq.* Vgl. oben § 10 (I, 228).

24) Dieses *οὐχ* ist von Niese getilgt, da es im *cod. Palatinus* fehlt. Es wird aber von sämmtlichen übrigen Handschriften geboten; und durch seine Tilgung wird der Text sinnlos.

namentlich in der unmittelbaren Nachbarschaft Judäa's muss die Judaisirung erfolgreich gewesen sein; denn wir finden hier in der römisch-herodianischen Zeit eine jüdische Provinz Peräa. Als Gabinius das jüdische Gebiet in fünf Bezirke theilte, wurde der Sitz eines der fünf „Synedrien" nach Amathus verlegt, augenscheinlich für die Juden des Ostjordanlandes (*Jos. Antt.* XIV, 5, 4. *B. J.* I, 8, 5). Josephus giebt die Grenzen des jüdischen Peräa folgendermassen an (*B. J.* III, 3, 3). Im Norden das Gebiet von Pella, im Osten die Gebiete von Gerasa, Philadelphia und Esbon (dies ist mit dem corrumpirten Silbonitis gemeint), im Süden das Moabiterland; die letzte jüdische Stadt war hier Machärus[25]. Indem Josephus diese heidnischen Gebiete als Grenzen Peräa's bezeichnet, will er sagen, dass das von ihnen eingeschlossene Gebiet eine jüdische, von Juden bewohnte Provinz war (s. oben Anm. 6). Er bemerkt dabei, dass „Peräa" zwar grösser sei als Galiläa, aber schwach bevölkert und rauh (*ἔρημος δὲ καὶ τραχεῖα τὸ πλέον*). Dass die hier wohnende Bevölkerung im Wesentlichen eine jüdische war, wird auch noch durch andere Thatsachen bestätigt[26]. Der Name *Περαία* ist aus

---

25) Machärus wird als südlichste Stadt Peräa's ausdrücklich von Josephus *B. J.* III, 3, 3 genannt. Dass es jüdisch war, beweist seine Haltung während des Krieges gegen die Römer (*B. J.* VII, 6, 1—4). Ueber seine Zugehörigkeit zum jüdischen Gebiete s. auch *B. J.* VII, 6, 2. *Antt.* XVIII, 5, 1. *Plinius Hist. Nat.* V, 16, 72. Die Meinung, dass es zur Zeit des Herodes Antipas vorübergehend dem Araberkönig gehört habe, beruht nur auf einer falschen Lesart bei *Joseph. Antt.* XVIII, 5, 1. S. dagegen Theol. Litztg. 1890, 644. Andererseits hat allerdings das südlich von Esbon gelegene Medaba eben damals zum Gebiete des Aretas IV gehört, wie jetzt durch eine in Medaba gefundene Inschrift aus der Zeit dieses Königs constatirt ist (Zeitschr. für Assyriologie V, 1890, S. 289 ff. VI, 1891, S. 149 f. *Corp. Inscr. Semiticarum P.* II *Aram. n.* 196. *Clermont-Ganneau*, *Recueil d'archéologie orientale* II, 189 ff.). Damit stimmt, dass auch nach *Ptolem.* V, 17, 6 *Μήδαβα* zur Provinz Arabien gehörte. Ueber Juden in Medaba s. *Mischna Mikwaoth* VII, 1. — Für die Bestimmung der Ostgrenze ist auch noch zu beachten, dass einst die Juden Peräa's mit den Philadelphenern in Streit geriethen wegen der Grenzen eines Dorfes, das in unserm überlieferten Josephus-Texte Mia heisst (*Jos. Antt.* XX, 1, 1). Wenn dieses, wie mit Grund vermuthet wird, mit dem von Eusebius erwähnten Zia, 15 *mil. pass.* westlich von Philadelphia, identisch ist, dann gehörte reichlich die Hälfte des zwischen dem Jordan und der Stadt Philadelphia liegenden Landes zum Gebiete der letzteren (vgl. § 23, I, Nr. 23). — Nicht zu verwerthen ist dagegen die Angabe, dass Ragaba im Gebiete von Gerasa lag (*Jos. Antt.* XIII, 15, 5). Denn die Lage dieses Ragaba ist uns unbekannt. S. oben § 10 (I, 226 f.).

26) Vgl. *Jos. Antt.* XX, 1, 1 (Grenzstreit der Juden Peräa's mit den Philadelphenern); *B. J.* IV, 7, 4—6 (Theilnahme der Juden Peräa's am Aufstand). — Auch die Mischna setzt durchweg Peräa (עֵבֶר הַיַּרְדֵּן) als von Juden bewohntes Land voraus, s. *Schebiith* IX, 2. *Bikkurim* I, 10. *Taanith* III, 6. *Kethuboth* XIII, 10. *Baba bathra* III, 2. *Edujoth* VIII, 7. *Menachoth* VIII, 3.

dem schon im Alten Testament häufig vorkommenden עֵבֶר הַיַּרְדֵּן „jenseits des Jordan" gebildet und wird jetzt in doppeltem Sinne gebraucht: vom Ostjordanland überhaupt und vom jüdischen Gebiet im Ostjordanland insbesondere.

In der römisch-herodianischen Zeit gab es demnach drei jüdische Provinzen: **Judäa**, **Galiläa** und **Peräa**. Wie bei Josephus, so werden diese drei auch in der Mischna öfters neben einander genannt (יְהוּדָה, גָּלִיל, עֵבֶר הַיַּרְדֵּן)[27]. Nur innerhalb dieser war die Bevölkerung eine wesentlich jüdische. Die weiter gezogenen Grenzen des „Landes Israel" (ארץ ישראל), wie sie in rabbinischen Quellen angegeben werden, haben nur die Bedeutung von Theorieen, welchen die Wirklichkeit nicht entsprochen hat[28]. Auch innerhalb jener Landschaften war aber die Bevölkerung keine rein jüdische. Nachdem bis zur Regierung der Alexandra das Judenthum extensiv und intensiv zugenommen hatte, ist unter den Römern und Herodianern in dieser Bewegung ein Stillstand, ja eher ein Rückschlag eingetreten. Pompeius, Gabinius und Herodes begünstigten wieder die hellenistische Cultur. Die von Alexander Jannäus zerstörten griechischen Städte wurden wieder aufgebaut und neue gegründet. Durch Herodes kam auch in das Innere des Landes der Glanz heidnischer Cultur. Immerhin war das pharisäische Judenthum jetzt so gefestigt, dass der Rückschlag kein sehr erheblicher war. Auch hat Herodes bei seinen Culturbestrebungen im Wesentlichen die religiösen Anschauungen des Judenthums geschont. Stärkere Bruchtheile heidnischer Bevölkerung werden daher für Judäa auch jetzt kaum anzunehmen sein; etwas mehr für Galiläa und Peräa, wo die Grenzen zwischen jüdischer und heidnischer Bevölkerung jüngeren Datums und darum auch fliessender waren[29].

---

27) *Schebiith* IX, 2. *Kethuboth* XIII, 10. *Baba bathra* III, 2.

28) Vgl. hierüber *jer. Schebiith* VI, 1 fol. 36c, *Tosephta Schebiith* IV *ed. Zuckermandel p.* 66, *Siphre* Abschnitt *Ekeb* gegen Ende. Dazu Neubauer, *La géographie du Talmud*, 1868, *p.* 10—21, und besonders die eingehende Erörterung bei Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas, Berlin 1886.

29) Kaminka, Studien zur Geschichte Galiläa's (Berlin 1889) S. 29—38, will noch für die Zeit Jesu Christi die Bevölkerung Galiläa's als eine „überwiegend heidnische" (S. 38) betrachten, innerhalb deren nur „Kolonisten aus Judäa" (S. 33) wohnten. Allein so richtig diese Anschauung für die Makkabäerzeit ist, so entschieden unrichtig ist sie für die römisch-herodianische Zeit. Selbst in Tiberias war das jüdische Element stark überwiegend, wie das Verhalten dieser Stadt während des Aufstandes gegen die Römer zeigt (s. § 23, I, Nr. 33). Die ganze Provinz aber könnte sich nicht mit solcher Entschiedenheit dem Aufstande angeschlossen haben, wenn die Bevölkerung nicht im Wesentlichen eine jüdische gewesen wäre. Nur eine Stadt, Sepphoris, blieb

Trotz der religiösen und nationalen Gemeinschaft der drei Landschaften hatten sich doch in Sitten und Gewohnheiten ihrer Bewohner auch mancherlei Unterschiede ausgeprägt, welche den drei Landschaften, ganz abgesehen von der wiederholt eintretenden politischen Trennung, eine gewisse Selbständigkeit des inneren Lebens verliehen. Die Mischna erwähnt z. B. kleine Unterschiede in eherechtlicher Beziehung zwischen Judäa und Galiläa [30], verschiedene | Sitten in Bezug auf den Verkehr zwischen Braut und Bräutigam [31], Verschiedenheit des Gewichtes zwischen Judäa und Galiläa [32]. Sogar eine verschiedene Observanz in Betreff des Passafestes wird erwähnt: in Judäa arbeitete man am 14. Nisan bis Mittag, in Galiläa gar nicht [33]. Da die drei Landschaften auch politisch öfters getrennt waren, werden sie in gewissen Beziehungen als „verschiedene Länder" betrachtet [34].

Ein buntes Gemisch boten die Landschaften östlich vom See Genezareth, Gaulanitis, Batanäa, Trachonitis und Auranitis dar (über deren Lage s. oben § 17a). Die Bevölkerung war eine aus Juden und Syrern gemischte (*B. J.* III, 3, 5: *οἰκοῦσι δὲ αὐτὴν μιγάδες Ἰουδαῖοί τε καὶ Σύροι*). Aber neben der sesshaften Bevölkerung trieben sich in jenen Grenzgebieten der Cultur auch zahlreiche Nomadenschaaren herum, von welchen jene nicht wenig zu leiden hatte. Besonders günstig waren für sie die Höhlen in jener Gegend, in welchen sie Vorräthe an Wasser und Lebensmitteln ansammeln und im Falle eines Angriffs sammt ihren Heerden Zuflucht finden konnten. Ihre Bekämpfung war darum sehr schwierig. Erst der kräftigen Hand des Herodes gelang es, hier einigermassen Ordnung zu schaffen [35]. Zur dauernden Niederhaltung der un-

---

auf Seiten der Römer; aber auch hier war die Bevölkerung eine vorwiegend jüdische (*B. J.* III, 2, 4: *προθύμως σφᾶς αὐτοὺς ὑπέσχοντο κατὰ τῶν ὁμοφύλων συμμάχους*). Endlich zeigt ja die Geschichte Jesu Christi, dass es überall in Galiläa Synagogen gab, in welchen man am Sabbath sich zum Gottesdienst versammelte.

30) *Kethuboth* IV, 12.

31) *Jebamoth* IV, 10. *Kethuboth* I, 5.

32) *Terumoth* X, 8: Fischlake im Gewicht von 10 Sus in Judäa = 5 Sela in Galiläa. *Kethuboth* V, 9 und *Chullin* XI, 2: Wolle im Gewicht von 5 Sela in Judäa = 10 Sela in Galiläa.

33) *Pesachim* IV, 5. Ueber das Verbot des Arbeitens am 14. Nisan s. auch Grünhut, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1894, S. 543 ff. Chwolson, Ebendas. 1895, S. 343 ff.

34) Z. B. in Betreff des Rechtsgrundsatzes, dass die Frau nicht verpflichtet ist, ihrem Manne in ein anderes Land nachzuziehen (*Kethuboth* XIII, 10); in Betreff des Rechtes der Ersitzung (*Baba bathra* III, 2).

35) *Antt.* XV, 10, 1. Ueber die Höhlen auch *Strabo* XVI, 2, 20 p. 756 (eine Höhle fasste viertausend Mann). Winer, RWB. Art. „Höhlen".

ruhigen Elemente siedelte er mehrmals fremde Colonisten an; zuerst in Trachonitis dreitausend Idumäer[36]); dann in Batanäa eine Colonie kriegerischer Juden aus Babylon, welchen er das Privilegium der Abgabenfreiheit verlieh[37]). Seine Söhne und Enkel setzten das Werk fort. Doch hat noch einer der beiden Agrippa in einem Edicte über die thierische Lebensweise (*θηριώδης κατάστασις*) der Einwohner und ihren Aufenthalt in den Höhlen (*ἐνφωλεύειν*) zu klagen[38]). Mit den Culturbestrebungen des Herodes zog endlich auch das griechische Element in jenen Gegenden ein. In der Nähe von Kanatha (s. hierüber § 23, I) finden sich noch die Ruinen eines Tempels, der nach den dort gefundenen griechischen Inschriften aus der Zeit Herodes' des Grossen herrührt[39]). Grie-

36) *Antt.* XVI, 9, 2.

37) *Antt.* XVII, 2, 1—3. Zur Geschichte dieser Colonie vgl. auch *Vita* 11 und oben § 17 a (I, 355). Nach *Antt.* XVII, 2, 2 gründeten diese babylonischen Juden in Batanäa ein Dorf Namens Bathyra (Niese: Barthyra; es ist vielleicht das heutige *Bet Eri* am nördlichen Ufer des Jarmuk, östlich vom *Nahr er Rukkad*, s. *Schumacher*, *Across the Jordan p.* 52, Furrer, Zeitschr. des DPV. XII, 151. Buhl, Studien zur Topographie des nördl. Ostjordanlandes 1894, S. 19. Ders., Geographie des alten Palästina S. 246) und mehrere *φρούρια*. Zu letzteren gehörte sicherlich das *Vita* 11 erwähnte Ekbatana, und wohl auch das von Eusebius erwähnte Nineve, *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 282 (*s. v. Νινευή*): *ἔστι δὲ καὶ Ἰουδαίων εἰς ἔτι νῦν πόλις Νινευὴ καλουμένη περὶ τὴν γωνίαν τῆς Ἀραβίας*, *Hieronymus ibid. p.* 141: *est et alia usque hodie civitas Judaeorum nomine Ninive in angulo Arabiae, quam nunc conrupte [al. correpte] Neneven [l. Neve?] vocant.* Der „Winkel" oder die „Ecke" Arabiens ist wohl identisch mit dem anderwärts von Eusebius erwähnten Winkel von Batanäa (*Onomast. ed. Lagarde p.* 216 *s. v. Αὐὼθ Ἰαείρ· ἐν τῇ καλουμένῃ Γωνίᾳ τῆς Βαταναίας*). Batanäa gehörte zur Zeit des Eusebius zur Provinz Arabien. Also wird jenes Nineve in Batanäa gelegen haben und kann identisch sein mit dem *Neve* des *Itinerarium Antonini*, dem *Νευη* der *Notitiae episcopatuum*, dem *Nawah* der rabbinischen und arabischen Quellen und dem heutigen *Nawa* (genau östlich von der Nordspitze des See's Genezareth), s. *Reland*, *Palaestina p.* 909, Raumer, Palästina S. 253, *Neubauer*, *Géographie du Talmud p.* 245. Schumacher, *Across the Jordan* 1886, *p.* 167—180. *Guy le Strange, Palestine under the Moslems* (1890) *p.* 515 *sq.* Gelzer in seiner Ausg. des *Georgius Cyprius* (1890) *p.* 203 (über *Γωνία* 208). Buhl, Geogr. d. alten Päläst. S. 247 f. Diese Identificirung wird dann besonders wahrscheinlich, wenn bei Hieronymus *Neve* zu lesen ist, wie nach Vallarsi (*Hieron. opp.* III, 1, 251), eine Handschrift bietet. Unter den alten Ruinen von *Nawa* findet sich mehrfach der siebenarmige Leuchter als Ornament (Schumacher S. 172, 173, 174). — Auch in Tafas in Batanäa, südlich von Nawa, ist eine jüdische Gemeinde nachweisbar (*Bulletin de corresp. hellénique* XXI, 1897, p. 47: *Ἰάκωβος καὶ Σεμούηλος .... τὴν συναγωγὴν οἰκοδόμησαν*).

38) Die leider nur sehr dürftigen Fragmente dieses Edictes sind mitgetheilt bei *Le Bas et Waddington*, *Inscriptions Grecques et Latines T.* III *n.* 2329. Hieraus auch in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1873, S. 252.

39) Vgl. bes. die Inschrift bei *Le Bas et Waddington T.* III *n.* 2364.

chische Inschriften der beiden Agrippa, besonders Agrippa's II, finden sich in der Umgebung des Hauran in grösserer Zahl[40]). In | der römischen Zeit hat dann das griechische Element wenigstens äusserlich die Herrschaft in jenen Districten erlangt (s. darüber unten Nr. II, 1).

In der zwischen Judäa und Galiläa liegenden Landschaft Samarien sind die Städte Samaria und Skythopolis hinsichtlich ihrer Bevölkerung vom übrigen Gebiete streng zu unterscheiden. In Samaria hatte schon Alexander der Grosse macedonische Colonisten angesiedelt. Nach seiner Zerstörung durch Johannes Hyrkanus war es dann von Gabinius und in erweitertem Umfange von Herodes als hellenistische Stadt neu gegründet worden (Näheres s. § 23, I, Nr. 24). Seine Bevölkerung war ohne Zweifel überwiegend heidnisch. Das Gleiche gilt von Skythopolis, das zur Makkabäerzeit ausdrücklich als heidnische Stadt erwähnt wird und, nachdem es seit Johannes Hyrkanus im Besitz der Juden gewesen war, durch Gabinius als hellenistische Stadt wiederhergestellt wurde (s. § 23, I, Nr. 19). Nach *B. J.* II, 18, 3—4 hat es zwar einen starken Bruchtheil jüdischer Einwohner gehabt. Aber diese bildeten doch bei weitem die Minorität. Abgesehen von diesen beiden Städten war die Landschaft Samarien in der Hauptsache wohl von Samaritanern bewohnt[41]).

40) *Le Bas et Waddington T.* III *n.* 2112. 2135. 2211. 2329. 2365. 2413ᵇ. Hieraus auch in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1873, S. 248 ff.

41) Die reichhaltige Literatur über die Samaritaner verzeichnet am vollständigsten Kautzsch in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII, 351—355. — Vgl. besonders: *Cellarius, Collectanea historiae Samaritanae.* 1688 (auch in *Ugolini Thes. t.* XXII). — Robinson, Palästina III, 317—362. — *Juynboll, Commentarii in historiam gentis Samaritanae, Lugd. Bat.* 1846. — Winer RWB. II, 369-373. — Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe I, 255—269. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 580 ff. — Jost, Gesch. des Judenthums I, 44—89. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel III, 724 ff. IV, 129 ff. 274 ff. — Petermann in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XIII, 359—391. — Hausrath, Zeitgesch. 2. Aufl. I, 12—23. — Schrader in Schenkel's Bibellexikon V, 149—154. — *Appel, Quaestiones de rebus Samaritanorum sub imperio Romanorum peractis. Gotting.* 1874. — *Nutt, A sketch of Samarita history, dogma and literature. London* 1874. — Kohn, Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. V Nr. 4, 1876). — Kautzsch in Riehm's Handwörterb. des bibl. Alterthums *s. v.* — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments § 381. 382. — Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud Abth. II, 1883, S. 1062—1071. — Kautzsch in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII, 340—355. — Fürst, Zur Differenz zwischen Juden und Samaritanern (Zeitschr. der DMG Bd. 35, 1881, S. 132—138). — Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 189 ff. — Taglicht, Die Kuthäer als Beobachter des Gesetzes u. s. w. Erlangen, Dissert. 1888. — Wreschner, Samaritanische Traditionen, Berlin 1888 (vgl. Siegfried

Diese werden von Josephus nach dem oben (Anm. 6) Bemerkten im weiteren Sinne zur jüdischen Bevölkerung gerechnet. Und mit vollem Rechte. Denn man beurtheilt ihr Wesen nur dann richtig, wenn man es unter dem doppelten Gesichtspunkt auffasst: 1) dass sie zwar ihrer natürlichen Zusammensetzung nach ein Mischvolk waren, hervorgegangen aus der Verschmelzung der älteren israelitischen Einwohner mit heidnischen Elementen, namentlich mit den durch die Assyrer dorthin verpflanzten heidnischen Colonisten; dass aber 2) ihre Religion im Wesentlichen die Religion Israel's war. — Unter den Colonisten, welche die Assyrer aus den Provinzen Babel, Kutha, Ava, Hamath und Sepharvaim nach Samaria verpflanzten (II Kön. 17, 24 ff.), scheinen diejenigen aus Kutha (כּוּתָה, כּוּת, II Kön. 17, 24. 30) besonders zahlreich gewesen zu sein[42]. Die Bewohner Samaria's wurden daher von den Juden fortan Kuthäer genannt (*Χουθαῖοι* bei *Joseph. Antt.* IX, 14, 3. XI, 4, 4. 7, 2. XIII, 9, 1; in der rabbinischen Literatur כּוּתִים)[43]. Man darf aber sicher nicht annehmen, dass die alte israelitische Bevölkerung gänzlich aus dem Lande weggeführt war, und das Land lediglich durch diese heidnischen Colonisten neu bevölkert wurde. Vielmehr ist ohne Zweifel ein sehr starker Procentsatz der alten Bevölkerung im Lande geblieben; und die neue Bevölkerung ist eine Mischung dieser mit den eingewanderten heidnischen Colonisten[44]. Die Religion dieses Mischvolkes war Anfangs, nach dem Berichte der Bibel (II Kön. 17, 24—41), auch eine Mischreligion: eine Verbindung der von den Colonisten mitgebrachten heidnischen Culte mit der alt-israelitischen Verehrung Jahve's auf den Höhen. Später ist aber

---

Theol. Litztg. 1888, 546). — Köhler, Lehrbuch der bibl. Geschichte A. T.'s II, 2, 1893, S. 421 ff. 570 ff. 620 ff. — Verschiedene Beiträge zur samaritan. Literatur von Heidenheim in der deutschen Vierteljahrsschrift f. engl.-theol. Forschung und Kritik 1861 ff. Ueber die Messias-Idee der Samaritaner s. unten § 29. Ueber den samaritanischen Pentateuch s. die Literatur bei Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 184 ff. Auch: Kohn, Samareitikon und Septuaginta (Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 38. Bd. 1894).

42) Vgl. über die Colonisten besonders *Juynboll*, *Commentarii p.* 32—37.

43) כּוּתִים in der Mischna an folgenden Stellen: *Berachoth* VII, 1. VIII, 8. *Pea* II, 7. *Demai* III, 4. V, 9. VI, 1. VII, 4. *Terumoth* III, 9. *Challa* IV, 7. *Schekalim* I, 5. *Rosch haschana* II, 2. *Kethuboth* III, 1. *Nedarim* III, 10. *Gittin* I, 5. *Kidduschin* IV, 3. *Ohaloth* XVII, 3. *Tohoroth* V, 8. *Nidda* IV, 1. 2. VII, 3. 4. 5.

44) Gegen Hengstenberg, welcher eine völlige Wegführung der israelitischen Bevölkerung annimmt und die Samaritaner für eine Mischung verschiedener heidnischer Völker hält (Die Authentie des Pentateuches Bd. I, S. 3—27), s. bes. *Juynboll, Commentarii in historiam gentis Samaritanae p.* 12—25.

das Uebergewicht der israelitischen Religion zu entscheidender Geltung gekommen. Denn nach allem, was wir sonst über die Religion der Samaritaner Sicheres wissen (von böswilligen Nachreden ist natürlich abzusehen), war dieselbe ein reiner israelitischer Monotheismus. Sie erkannten die Einheit Gottes und die Autorität Mosis als des grössten Propheten an; sie hatten die jüdische Beschneidung am achten Tage und die Feier des Sabbaths und der jüdischen Jahresfeste. Ja sie gaben sogar den vordeuteronomischen Standpunkt der Verehrung Jahve's auf den Höhen auf, acceptirten den ganzen Pentateuch als Gesetz Israels und erkannten damit auch die Einheit des jüdischen Cultus an. Nur darin unterschieden sie sich von den Judäern, dass sie diesen Cultus nicht nach Jerusalem, sondern auf den Garizim verlegten. Hier erbauten sie sich — nach dem Berichte des Josephus zur Zeit Alexander's des Grossen, in Wahrheit wohl schon ein Jahrhundert früher, zur Zeit Nehemia's — einen eigenen Tempel[45]). Und auch nachdem dieser durch Johannes Hyrkanus zerstört worden war, blieb doch der Garizim ihr heiliger Berg und die Stätte ihres Cultus[46]). Die

---

45) *Joseph. Antt.* XI, 7, 2. 8, 2 ff. — Der Tempel auf dem Garizim ist nach Josephus erbaut worden von einem vornehmen Priester aus Jerusalem, welcher wegen seiner Heirath mit der Tochter des Samaritaners Sanballat aus Jerusalem vertrieben worden war. Augenscheinlich sind dies dieselben Personen, die wir aus *Nehem.* 13, 28 kennen. Die Geschichte fällt also nicht, wie Josephus meint, in die Zeit Alexander's des Grossen, sondern schon in die Zeit des Nehemia. Die chronologische Confusion des Josephus macht den Kern seines Berichtes selbst nicht unglaubwürdig (vgl. Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 189 f. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1894, S. 133, 148). *Juynboll p.* 85—93 setzt den von Josephus erwähnten Tempelbau in die Zeit Alexander's, nimmt aber an, dass schon vorher ein anderer unansehnlicher Tempel auf dem Garizim bestanden habe. — Das ἱερὸν Ἀργαριζίν wird auch erwähnt bei einem von Alexander Polyhistor excerpirten hellenistischen Schriftsteller (*Euseb. Praep. evang.* IX, 17; vgl. unten § 33, III, 6; die Form Ἀργαρίζειν auch bei *Joseph. B. J.* I, 2, 6 *ed. Niese. Argaris* bei *Plin. Hist. Nat.* V, 68, Ἀργάριζον bei *Damascius ap. Photium, Bibl. cod.* 242 *ed. Bekker p.* 345b). Unter Antiochus Epiphanes wurde es, gewiss nur vorübergehend, dem Ζεὺς Ξένιος geweiht (II *Makk.* 5, 23. 6, 2. *Jos. Antt.* XII, 5, 5).

46) Zerstörung durch Johannes Hyrkan: *Antt.* XIII, 9, 1. *B. J.* I, 2, 6. Fortdauernde Geltung: *Ev. Joh.* 4, 20. *Joseph. Antt.* XVIII, 4, 1. *Bell. Jud.* III, 7, 32. Nach der Gründung von Flavia Neapolis war auf dem Garizim ein Zeus-Tempel, welcher auf Münzen der Stadt seit Hadrian abgebildet ist (s. oben § 21, I, 2. Aufl. I, 546 f., die Münzen z. B. bei *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte pl.* XIII *n.* 1, XIV *n.* 2 u. 3). Zur Zeit des Kaisers Zeno wurde infolge eines Aufstandes der Samaritaner deren Synagoge auf dem Garizim in eine christliche Kirche verwandelt (*Juynboll p.* 159). Vgl. überhaupt *Eckhel, Doctrina Numorum* III, 434.

weitere Entwickelung des pharisäischen Judenthums haben sie freilich nicht mehr mitgemacht, daher alles abgelehnt, was über die Bestimmungen des Pentateuchs hinausging. Auch haben sie ausser dem Pentateuch keine der anderen heiligen Schriften des jüdischen Kanons angenommen. Aber auch so kann ihnen das Recht, sich „Israeliten“ zu nennen, nicht abgesprochen werden, sofern es sich nämlich um die Religion, nicht um die Abstammung handelt.

Die Stellung des eigentlichen Judenthums zu den Samaritanern war stets eine feindselige: der alte Gegensatz der Reiche Juda und Ephraim setzte sich hier in neuer Form weiter fort. Dem Siraciden ist „das thörichte Volk, das in Sichem wohnet“ | ebenso verhasst wie die Edomiter und Philister (*Sirach* 50, 25—26). Die Samaritaner ihrerseits vergalten diese Gesinnung mit gleicher Feindschaft[47]. Trotzdem sind die gesetzlichen Bestimmungen, welche das rabbinische Judenthum hinsichtlich der Samaritaner getroffen hat, überall correct und vom Standpunkte des Pharisäismus aus gerecht[48]. Die Samaritaner werden nie schlechtweg als „Fremde“, sondern stets als ein Mischvolk behandelt, für dessen einzelne Glieder die israelitische Abstammung zwar nie als erwiesen, aber stets als möglich anzunehmen ist[49]. Ihre Zugehörigkeit zur „Gemeinde Israels“ wird daher nicht negirt, sondern nur als zweifelhaft bezeichnet[50]. Ihre Gesetzesbeobachtung, z. B. hinsichtlich des Zehnten und der levitischen Reinheitsgesetze, entspricht allerdings nicht den pharisäischen Anforderungen, weshalb sie in mancher

---

47) *Nehem.* 4, 1 ff. *Ev. Luc.* 9, 52—53. *Joseph. Antt.* XVIII, 2, 2. XX, 6, 1. *Bell. Jud.* II, 12, 3. *Rosch haschana* II, 2. — Die Galiläer, welche bei den Festreisen nach Jerusalem ihren Weg durch Samarien nahmen, waren leicht den Angriffen der Samaritaner ausgesetzt (*Ev. Luc.* 9, 52—53. *Jos. Antt.* XX, 6, 1. *B. J.* II, 12, 3). Es kam daher wohl auch vor, dass man den Umweg durch Peräa wählte. Doch war letzteres nicht die Regel, wie Steck annimmt (Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, S. 706—716). S. dagegen *Antt.* XX, 6, 1.

48) Eine Sammlung rabbinischer Bestimmungen giebt der Tractat כותים, in den von Raphael Kirchheim herausgegebenen sieben kleinen Tractaten (s. oben § 3). Die Stellen der Mischna s. oben Anm. 43. — Vgl. auch *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 56 (*Opp.* II, 212). Wetstein, *Nov. Test.* zu *Matth.* 10, 5. Hamburger a. a. O.

49) Vgl. einerseits *Schekalim* I, 5 (pflichtmässige Opfer für den Tempel sind nur von Israeliten, nicht von Heiden, auch nicht von Samaritanern anzunehmen); andererseits *Berachoth* VII, 1 (wenn drei Israeliten zusammen gespeist haben, sind sie verpflichtet, sich förmlich zum Gebet vorzubereiten; dasselbe gilt auch, wenn einer von den dreien ein Samaritaner ist); *Kethuboth* III, 1 (der Anspruch auf Geldentschädigung wegen Beiwohnung einer israelitischen Jungfrau gilt auch in Betreff einer Samaritanerin).

50) *Kidduschin* IV, 3.

Beziehung den Heiden gleichgestellt werden [51]). Nirgends aber werden sie als Götzendiener (עכ"ום) behandelt, vielmehr von diesen bestimmt unterschieden [52]). Ihre Sabbathbeobachtung wird gelegentlich erwähnt [53]); dass sie ein richtiges israelitisches Tischgebet sprechen können, wird wenigstens als möglich vorausgesetzt [54]). Im Grunde stehen sie also, was ihre Gesetzesbeobachtung anlangt, mit den Sadducäern auf gleicher Stufe [55]).

Die Sprache der jüdischen Bevölkerung in allen hier genannten Gebieten war seit den letzten Jahrhunderten vor Chr. nicht mehr die hebräische, sondern die aramäische [56]). Wie und wann dieser Wechsel sich vollzogen hat, lässt sich nicht mehr genauer verfolgen. Jedenfalls waren es nicht die aus Babel zurückgekehrten Exulanten, welche das Aramäische von dort mitgebracht. Denn auch die nachexilische Literatur Israels ist zunächst noch hebräisch. Auch ist der aramäische Dialect Palästina's nicht der ostaramäische (babylonische), sondern der westaramäische. Das Aramäische muss

51) Vgl. überhaupt: *Demai* VII, 4. *Tohoroth* V, 8. *Nidda* IV, 1—2. VII, 3—5.

52) *Berachoth* VII, 1. *Demai* III, 4. V, 9. VI, 1. *Terumoth* III, 9. — Die Behauptung, dass die Samaritaner das Bild einer Taube verehrten, ist eine erst im Talmud (*jer. Aboda sara* V, *fol.* 44[d]; *bab. Chullin* 6[a], s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* ירון) auftretende Verleumdung, von der die Mischna noch nichts weiss. Vielleicht wurde bei den heidnischen (griechischen) Einwohnern von Sebaste seit der Zeit des Herodes die Taube heilig gehalten. Vgl. Askalon und die Beziehungen des Herodes zu Askalon; auch an die Taubenzucht des Herodes kann erinnert werden (s. oben I, 324 f. 2. Aufl.). Jedenfalls darf nicht den eigentlichen Samaritanern ein Cultus der Taube zugeschrieben werden, wozu noch Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 134 Anm., geneigt ist.

53) *Nedarim* III, 10.

54) *Berachoth* VIII, 8.

55) Vgl. *Nidda* IV, 2: „Die Sadducäerinen, wenn sie der Sitte ihrer Väter folgen, sind den Samaritanerinen gleich". — *Epiphanius* sagt von den Sadducäern *haer.* 14: *τὰ πάντα δὲ ἴσα Σαμαρείταις φυλάττουσιν.*

56) Vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 7 f. — Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisrael III, 44 ff. 58 ff. — Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu (1873) S. 4—28. — Delitzsch, Ueber die palästinische Volkssprache, welche Jesus und seine Jünger geredet haben („Saat auf Hoffnung" 1874, S. 195—210). — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments § 40. — Ders., Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments § 416—417. — Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen (1884) S. 4—12. — *Neubauer, On the dialects spoken in Palestine in the time of Christ* (*Studia biblica, Oxford* 1885, *p.* 39—74). — *Dilloo, De moedertaal van onzen heere Jesus Christus en van zijne apostelen. Amsterdam* 1885. — Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, 1894, S. 344—348. — Arnold Meyer, Jesu Muttersprache, 1896. — Zahn, Einl. in das N. T. I, 1897, S. 1—24.

also allmählich vom Norden her nach Palästina vorgedrungen sein. Dieses Vordringen wurde befördert einerseits durch die politische und numerische Schwächung der hebräisch redenden Bevölkerung, andererseits durch den Umstand, dass das Aramäische bis zum Beginn der griechischen Zeit die Reichssprache war [57]). Die Zeit des Uebergangs bezeichnen etwa die kanonischen Bücher Esra und Daniel (ersteres im 3. Jahrh., letzteres um 167—165 vor Chr. geschrieben), welche theils hebräisch, theils aramäisch geschrieben sind (aramäisch: *Esra* 4,8 — 6,18. 7, 12—26. *Daniel* 2, 4—7, 28). Aber schon die Septuaginta geben פֶּסַח durchweg in der aramäischen Form *πάσχα* wieder. Man darf daraus schliessen, dass schon im dritten Jahrh. das Aramäische vorherrschend war. Das Buch Henoch, dessen älteste Stücke noch dem zweiten Jahrhundert vor Chr. angehören, ist aramäisch geschrieben; denn dass dieses, nicht das Hebräische, die Grundsprache war, ist seit Entdeckung des grossen griechischen Fragmentes, in welchem sich aramäische Worte erhalten haben, nicht mehr zweifelhaft (s. unten § 32). Ein Ausspruch Jose ben Joesers, um die Mitte des zweiten Jahrh. vor Chr., wird in der Mischna aramäisch citirt [58]); desgleichen einige Aussprüche Hillel's und anderer Autoritäten [59]). Dass zur Zeit Christi das Aramäische die alleinige Volkssprache in Palästina war, erhellt aus den im Neuen Testamente erwähnten Worten: *ἀββᾶ* (*Marc.* 14, 36), *ἀκελδαμάχ* (*Act.* 1, 19), *γαββαθᾶ* (*Joh.* 19, 13), *γολγοθᾶ* (*Mt.* 27, 33), *ἐφφαθά* (*Marc.* 7, 34), *κορβανᾶς* (*Mt.* 27, 6, *Jos. B. J.* II, 9, 4), *μαμωνᾶς* (*Mt.* 6, 24), *μαρὰν ἀθά* (I *Cor.* 16, 22), *Μεσσίας* = מְשִׁיחָא (*Joh.* 1, 41), *πάσχα* (*Mt.* 26, 17), *ῥακά* (*Mt.* 5, 22), *σατανᾶς* (*Mt.* 16, 23), *ταλιθὰ κοὺμ* (*Marc.* 5, 41), wozu noch Eigennamen kommen wie *Κηφᾶς, Μάρθα, Ταβιθά* [60]), und die zahlreichen mit בַּר zusammengesetzten Namen (Barabbas, Bartholomaios, Barjesus, Barjonas, Barnabas, Barsabas, Bartimaios). Auch die Worte Christi am Kreuz: *Ἐλωῒ ἐλωῒ λαμὰ σαβαχθανεί* (*Marc.* 15, 34) sind aramäisch. Bemerkenswerth ist endlich, dass auch die von Josephus angegebenen einheimischen Bezeichnungen für Priester und Hohepriester, für Sabbath, Passa und Pfingsten aramäisch sind [61]). Dem

57) Auf letzteren Umstand macht Stade aufmerksam, Gesch. des Volkes Israel II, 196 f. Ueber den Gebrauch des Aramäischen als der Kanzleisprache der persischen Behörden s. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums (1896) S. 9—12.

58) *Edujoth* VIII, 4.

59) Hillel: *Aboth* I, 13. II, 6. Andere: *Aboth* V, 22. 23.

60) Die Accentuation in unseren Ausgaben ist sehr inconsequent. Consequenterweise müsste man auch accentuiren: *ῥακᾶ, ταλιθᾶ, Ταβιθᾶ.*

61) *Joseph. Antt.* III, 7, 1: *τοῖς ἱερεῦσι . . . οὓς χαναναίας καλοῦσι . . . τῷ ἀρχιερεῖ, ὃν ἀναραβάχην προσαγορεύουσι.* So hat die relativ beste Ueber-

gewöhnlichen Volke war das Hebräische so wenig geläufig, dass bei den Gottesdiensten die biblischen Lectionen Vers für Vers in die Landessprache übersetzt werden mussten[62]. Trotz dieses vollständigen Durchdringens des Aramäischen blieb aber doch das Hebräische noch als „die heilige Sprache“ (לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ) im | Gebrauch. In ihr wurde in den Synagogen Palästina's nach wie vor die heilige Schrift verlesen; und für gewisse liturgische Fälle war der Gebrauch des Hebräischen unbedingt gefordert[63]. Auch blieb das Hebräische noch die Sprache der Gelehrten, in welcher selbst die juristischen Discussionen der Schriftgelehrten geführt wurden. Erst etwa vom dritten Jahrhundert nach Chr. an dringt auch in letztere das Aramäische ein: während noch die Mischna (2. Jahrh.) hebräisch ist, findet sich im palästinischen Talmud (4. Jahrh.) neben dem Hebräischen viel Aramäisches. Dieser ist darum eine reiche Quelle für die Kenntniss dieser palästinensischen Landessprache[64]. — Ueber dialectische Verschiedenheiten in der Aussprache zwischen Judäa und Galiläa geben uns die Evangelien und der Talmud einige Andeutungen[65].

---

lieferung. Aber ersteres ist Corruption für Kahanaia, letzteres für Kahna rabba (Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte S. 161). — *σάββατα Jos. Antt.* I, 1, 1. III, 6, 6. 10, 1. — *πάσχα Antt.* II, 14, 6. III, 10, 5. X, 4, 5. XI, 4, 8. XIV, 2, 1. XVIII, 2, 2. 4, 3. XX, 5, 3. *Bell. Jud.* II, 1, 3. VI, 9, 3; auch *φάσκα* (nach richtiger LA) *Antt.* IX, 13, 3. XVII, 9, 3. — *ἀσαρθα* (hebr. עֲצֶרֶת) *Antt.* III, 10, 6. — Vgl. auch Arnold Meyer a. a. O. S. 39—41.

62) *Megilla* IV, 4. 6. 10. Vgl. unten § 27.

63) *Jebamoth* XII, 6. *Sota* VII, 2—4. VIII, 1. IX, 1. *Megilla* I, 8. — S. bes. *Sota* VII, 2: „Folgende Stücke werden nur in der heiligen Sprache vorgetragen: der Schrift-Abschnitt beim Darbringen der Erstlinge, die Formel bei der Chaliza, die Segen und Flüche, der Priestersegen, die Segenssprüche des Hohenpriesters, die Lesestücke des Königs (am Laubhüttenfest im Sabbathjahre), die Formel bei einem (wegen eines ermordet Gefundenen) zu tödtenden Kalbe, und die Rede des Kriegsgesalbten, der das Kriegsvolk anredet“. — In jeder Sprache dürfen dagegen vorgetragen werden z. B. das Schma, das Schmone-Esre (s. über diese § 27, Anhang), das Tischgebet u. s. w. (*Sota* VII, 1). — Dies Alles gilt in Bezug auf den mündlichen Vortrag. Im schriftlichen Gebrauch war das Hebräische für den Text der *Tephillin* und *Mesusoth* gefordert, sonst aber, auch für heilige Schriften, jede Sprache gestattet, nach Rabban Gamaliel freilich für letztere nur noch das Griechische (*Megilla* I, 8). — Das Formular des Scheidebriefes war, wenigstens nach R. Juda, gewöhnlich aramäisch (*Gittin* IX, 3), konnte aber auch griechisch sein (*Gittin* IX, 8).

64) Vgl. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Nach den Idiomen des palästinischen Talmud und Midrasch, des Onkelostargum (*Cod. Socini* 84) und der jerusalemischen Targume zum Pentateuch. 1894.

65) *Matth.* 26, 73 und dazu die Ausleger. — *Buxtorf, Lex. s. v.* גליל *col.* 34 *sqq.* — *Lightfoot, Centuria chorograph. Matthaeo praemissa c.* 87. (*Opp.* II,

II. Verbreitung der hellenistischen Cultur.

1. Der Hellenismus in den nicht-jüdischen Gebieten.

Das eben beschriebene jüdische Gebiet war, wie im Alterthum so auch in der griechisch-römischen Zeit, auf allen Seiten von heidnischen Gebieten umgeben. Nur bei Jamnia und Jope hatte sich das jüdische Element bis an das Meer vorgeschoben. Sonst bildete auch im Westen nicht das Meer, sondern das heidnische Gebiet der philistäischen und phönicischen Städte die Grenze des jüdischen. In diesen heidnischen Ländern war nun aber der Hellenismus in viel stärkerer Weise durchgedrungen, als im jüdischen Lande. Keine Reaction, ähnlich der makkabäischen Erhebung, hatte ihm hier Halt geboten: der heidnische Polytheismus eignete sich ja in ganz anderer Weise als das Judenthum zu einer Verschmelzung mit dem Hellenenthum. Während darum im Innern Palästina's der Hellenismus durch die religiösen Schranken des Judenthums am weiteren Vordringen gehindert wurde, konnte er hier wie überall, wo er seit Alexander d. G. erobernd auftrat, sein natürliches Uebergewicht über die orientalische Cultur siegreich zur Geltung bringen. So war schon lange vor Beginn der römischen Zeit namentlich in den grossen Städten im Westen und im Osten Palästina's die gebildete Welt im Grossen und Ganzen hellenisirt. Nur für die niederen Schichten des Volkes und für die Landbevölkerung ist dies nicht in derselben Weise vorauszusetzen. Ausser den Grenzgebieten waren aber auch die nicht-jüdischen Bezirke im Innern Palästina's vom Hellenismus occupirt worden: so namentlich Skythopolis und die Stadt Samaria, die schon durch Alexander d. Gr. macedonische Colonisten erhalten hatte, während die nationalen Samaritaner in Sichem ihren Mittelpunkt fanden.

Das siegreiche Durchdringen der hellenistischen Cultur lässt sich noch am deutlichsten und umfassendsten nachweisen an den religiösen Culten. Zwar haben sich die einheimischen Culte, namentlich in den philistäischen und phönicischen Städten, vielfach ihrem Wesen nach erhalten; aber doch nur so, dass sie umgebildet und mit griechischen Elementen verschmolzen wurden. Und daneben

---

232 *sq.*) — *Morinus*, *Exercitationes biblicae* (1669) II, 18, 2 *p.* 514 *sqq.* — *Aug. Pfeiffer*, *Decas selecta exercitationum sacrarum p.* 206—216 (im Anhang zu dessen *Dubia vexata script. sacrae, Lips. et Francof.* 1685). — *Wetstein*, *Nov. Test.* zu *Matth.* 26, 73. — *Neubauer*, *Géographie du Talmud p.* 184 *sq.* — Dalman, Grammatik S. 43. — Arnold Meyer, Jesu Muttersprache S. 59. — Noch mehr ältere Literatur bei *Wolf*, *Curae phil. in Nov. Test.* zu *Matth.* 26, 73.

haben auch die rein griechischen Culte starken Eingang gefunden und an manchen Orten jene gänzlich verdrängt. Leider gestatten uns die Quellen nicht, in der Darstellung die eigentlich griechische Zeit von der römischen zu trennen: das meiste Material bieten die Münzen, und diese gehören vorwiegend erst der römischen Zeit an. In der Hauptsache wird aber das Bild, das wir aus ihnen gewinnen, auch schon für die vorrömische Periode Geltung haben; überdies fehlt es auch für diese nicht an directen Notizen.

Auf den Münzen von **Raphia** aus der Kaiserzeit erscheinen besonders *Apollo* und *Artemis* in rein griechischer Auffassung[1]); auf | denjenigen von **Anthedon** dagegen die Schutzgöttin der Stadt in der Auffassung als *Astarte*[2]).

Ueber die Culte von **Gaza** in der römischen Kaiserzeit giebt am vollständigsten Aufschluss die Lebensbeschreibung des Bischofs Porphyrius von Gaza von Marcus Diaconus. Hiernach gab es zur Zeit des Porphyrius (Ende des vierten Jahrh. nach Chr.) in Gaza acht *δημόσιοι ναοί*, einen des *Helios*, der *Aphrodite*, des *Apollo*, der *Persephone* (*Kore*), der *Hecate*, ein *Heroon*, einen Tempel der *Tyche* und einen des *Marnas*[3]). Man sieht schon hieraus, dass die rein griechischen Culte die vorherrschenden sind; und dies wird im Allgemeinen auch durch die Münzen bestätigt, auf welchen auch noch andere griechische Gottheiten vorkommen[4]). Ein Tempel des *Apollo* in Gaza wird schon bei der Zerstörung der Stadt durch Alexander Jannäus erwähnt (*Antt.* XIII, 13, 3). Nur die Hauptgottheit der Stadt in der römischen Zeit, der *Marnas*, war, wie sein Name (מרן = Herr) beweist, ursprünglich eine semitische Gottheit, die aber auch mehr oder weniger in griechisches Gewand gekleidet worden war[5]).

---

1) ***Mionnet***, *Description de médailles antiques* V, 551 *sq.* *Supplément* VIII, 376 *sq.* — ***De Saulcy***, *Numismatique de la Terre Sainte* (1874) *p.* 237—240, *pl.* XII *n.* 7—9. — **Stark**, Gaza S. 584.

2) ***Mionnet*** V, 522 *sq.* *Suppl.* VIII, 364. — ***De Saulcy*** *p.* 234—236, *pl.* XII *n.* 2—4. — **Stark** S. 594.

3) *Marci Diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis ed.* ***Haupt*** (Abhandlungen der Berliner Akademie 1874, früher nur in lat. Uebersetzung bekannt; neuere Ausg.: *Marci Diaconi vita Porphyrii episcopi Gazensis edd. societatis philologae Bonnensis sodales*, *Lips. Teubner* 1895) *c.* 64: *ἦσαν δὲ ἐν τῇ πόλει ναοὶ εἰδώλων δημόσιοι ὀκτώ, τοῦ τε Ἡλίου καὶ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Κόρης καὶ τῆς Ἑκάτης καὶ τὸ λεγόμενον Ἡρῷον καὶ τὸ τῆς Τύχης τῆς πόλεως, ὃ ἐκάλουν Τυχαῖον, καὶ τὸ Μαρνεῖον, ὃ ἔλεγον εἶναι τοῦ Κρηταγενοῦς Διός, ὃ ἐνόμιζον εἶναι ἐνδοξότερον πάντων τῶν ἱερῶν τῶν ἁπανταχοῦ.* — Das Marneion wird hier auch sonst oft erwähnt.

4) ***Eckhel***, *Doctr. Num.* III, 448 *sqq.* ***Mionnet*** V, 535—549. *Suppl.* VIII, 371—375. *De Saulcy p.* 209—233, *pl.* XI. — **Stark**, Gaza S. 583—589.

5) Vgl. über Marnas ausser den Stellen bei Marcus Diaconus auch: *Steph. Byz. s. v. Γάζα· ἔνθεν καὶ τὸ τοῦ Κρηταίου Διὸς παρ' αὐτοῖς εἶναι,*

Eine Mischung einheimischer und griechischer Culte hat auch Askalon aufzuweisen. Ein Hauptcultus war hier derjenige der *'Αφροδίτη οὐρανίη*, d. h. der *Astarte* als Himmelskönigin. Sie wird schon von Herodot als Gottheit von Askalon erwähnt und ist noch auf den Münzen der Kaiserzeit häufig als Schutzgöttin der Stadt dargestellt [6]). Mit ihr ist verwandt, ja von Hause aus wahrscheinlich identisch, die *Atargatis* oder *Derketo*, die in Askalon in eigenthümlicher Gestalt (als Frau mit einem Fischschwanz) verehrt wurde. Ihr semitischer Name (עתרעתה, zusammengesetzt aus עתר = Astarte und עתה) deutet schon darauf hin, dass sie ursprünglich „nichts

---

ὃν καὶ καθ' ἡμᾶς ἐκάλουν Μαρνᾶν, ἑρμηνευόμενον Κρηταγενῆ. — Eckhel, *Doctr. Num.* III, 450 *sq.* Stark, Gaza S. 576–580. Die oben erwähnte Teubner'sche Ausgabe des *Marcus Diaconus* (1895) *Index s. v. Μάρνας* (stellt alles Quellen-Material zusammen). Drexler, Art. „Marnas" in Roscher's Lexikon der griech. und röm. Mythologie II, 1897, *col.* 2377 ff. — Das älteste ausdrückliche Zeugniss für den Cultus des Marnas sind Münzen Hadrian's mit der Aufschrift *Μαρνα*, s. *Mionnet* V, 539. *De Saulcy p.* 216–218, *pl.* XI *n.* 4. — Sein Cultus findet sich auch ausserhalb Gaza's. Vgl. die Inschrift von Kanata bei *Le Bas et Waddington, Inscriptions T.* III *n.* 2412g (*Wetzstein n.* 183): *Διὶ Μάρνᾳ τῷ κυρίῳ.* — Mit dem Cultus des Marnas als *Ζεὺς Κρηταγενής* hängt auch die spät-griech. Legende zusammen, dass Gaza auch *Μίνῳα*, nach *Minos*, genannt worden sei (*Steph. Byz. s. v. Γάζα* u. *s. v. Μίνῳα*). Vgl. Stark, Gaza S. 580 f.

6) *Herodot.* I, 105. *Pausan.* I, 14, 7. Die Münzen bei *Mionnet* V, 523—533. *Suppl.* VIII, 365—370. *De Saulcy p.* 178—208, *pl.* IX u. X. Vgl. Stark S. 258 f. 590 f. — Ueber die semitische Astarte überhaupt s. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte (1888) S. 31—37. Cumont in Pauly-Wissowa's Real-Enc. II, 1777 f. Baudissin in Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. II, 147—161. Driver in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 167—171. — Die Identität der Aphrodite Urania mit der semitischen Astarte ist in unserem Falle zweifellos. Wahrscheinlich ist die griechische Aphrodite überhaupt semitischen Ursprungs und mit Astarte identisch. Zwar ist diese Ansicht, nachdem sie fast zu allgemeiner Anerkennung gelangt war, neuerdings wieder bestritten worden von Tiele (*Theol. Tijdschrift* 1880, *p.* 559 *sqq.*), Enmann (Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus, in den *Mémoires de l'Acad. impériale des sciences de St. Pétersbourg* VIIe *Série, t.* XXXIV, Nr. 13, 1886) und L. v. Schröder (Griechische Götter und Heroen, 1. Heft: Aphrodite, Eros und Hephaestos, 1887). Aber die Gründe für die gewöhnliche Ansicht dürften doch überwiegend sein. Vielleicht sind sogar die Namen identisch. Aus *Ashtoreth* kann *Aphtoreth* und daraus *Aphroteth* geworden sein, wie Hommel vermuthet (Jahrbb. für class. Philologie 1882, S. 176). — Ueber Aphrodite im Allgemeinen vgl. auch: Roscher in s. Lexikon der griech. u. röm. Mythologie I, 390–406. Ohnefalsch-Richter, Kypros (1893) Textband S. 269—313. Tümpel in Pauly-Wissowa's Real-Enc. I, 2729 ff. (über *Οὐρανία* 2774). Preller, Griechische Mythologie I. Bd., 4. Aufl. bearb. von Robert 1894, S. 345—385 (über *Οὐρανία* S. 356 f. und Register S. 942). Belegstellen über *Οὐρανία* auch bei Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen *s. v. Οὐρανία*. Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur* 1893, *p.* 66.

anderes als die syrische Form der Astarte in der Verschmelzung mit einer anderen Gottheit" ist (Baudissin). Bestätigt wird dies durch eine Inschrift von Delos, wo sie mit Aphrodite identificirt wird (Hauvette-Besnault *p.* 497 *n.* 15: *Ἁγνῇ Ἀφροδίτῃ Ἀταργάτι*). Aus ihrer Fischgestalt aber erhellt, dass in ihr speciell die befruchtende Kraft des Wassers verehrt wurde [7]). Da sie eigentlich eine aramäische Gottheit ist, ist ihr Cultus in Askalon wohl jünger als der der echt-philistäischen Astarte [8]). Wie diese beiden, so ist auch der *Asklepios λεοντοῦχος* von Askalon, auf welchen der Neuplatoniker Proclus einen Hymnus dichtete, als eine ursprünglich orientalische Gottheit zu betrachten [9]). Sonst aber erscheinen auch auf

7) Ueber den Cultus der Derketo in Askalon s. bes. *Diodor.* II, 4: *Κατὰ τὴν Συρίαν τοίνυν ἔστι πόλις Ἀσκάλων, καὶ ταύτης οὐκ ἄποθεν λίμνη μεγάλη καὶ βαθεία πλήρης ἰχθύων. Παρὰ δὲ ταύτην ὑπάρχει τέμενος θεᾶς ἐπιφανοῦς, ἣν ὀνομάζουσιν οἱ Σύροι Δερκετοῦν. Αὕτη δὲ τὸ μὲν πρόσωπον ἔχει γυναικός, τὸ δ' ἄλλο σῶμα πᾶν ἰχθύος.* Ueber die Göttin und ihren Cultus überhaupt: II *Makk.* 12, 26. *Strabo* XVI *p.* 785. *Plinius Hist. Nat.* V, 23, 81. *Lucian. De Syria dea c.* 14. *Ovid. Metam.* IV, 44—46. Nach der euhemeristischen Legende ist Atergatis in Askalon ertränkt worden (*Mnaseas* bei *Müller*, *Fragm. Hist. Graec.* III, 155 *fr.* 32). — Der semitische Name auf einer palmyrenischen Inschrift (*De Vogüé*, *Syrie Centrale, Inscriptions sémitiques* 1868 *p.* 7) und auf Münzen (über diese am vollständigsten *Six* im *Numismatic Chronicle* 1878, *p.* 103 *sqq.*). — Mit dem Cultus der Derketo hängt auch die Heilighaltung der Tauben in Askalon zusammen, worüber zu vgl. *Philo ed. Mang.* II, 646 (aus Philo's Sahrift *de providentia* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 14, 64 *ed. Gaisford*; nach dem Armenischen bei *Aucher*, *Philonis Judaei sermones tres etc. p.* 116). *Tibull.* I, 7, 18: *alba Palaestino sancta columba Syro. Lucian. De Syria dea c.* 14. — Aus der Literatur ist bes. hervorzuheben der Artikel von Baudissin in Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. II, 171—177. Vgl. ferner die Abhandlung über *Derceto the Goddess of Askalon* im *Journal of Sacred Literature and Biblical Record, New Series vol.* VII, 1865, *p.* 1—20. Ed. Meyer, Zeitschr. der DMG. 1877, S. 730 ff. *Six*, *Monnaies d'Hierapolis en Syrie* (*Numismatic Chronicle, New Series vol.* XVIII, 1878, *p.* 103—131 und *pl.* VI). *Rayet*, *Dédicace à la déesse Atergatis* (*Bulletin de correspondance hellénique t.* III, 1879, *p.* 406—408). *Hauvette-Besnault*, *Fouilles de Délos: Aphrodite syrienne, Adad et Atargatis* (*Bulletin de correspondance hellénique t.* VI, 1882, *p.* 470—503). Mordtmann, Mythologische Miscellen (Zeitschr. der DMG XXXIX, 1885, S. 42 f.). Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte (1888) S. 68—75, 90. Pietschmann, Geschichte der Phönicier (1889) S. 148 f. Ohnefalsch-Richter, Kypros (1893) S. 295 ff. Cumont in Pauly-Wissowa's Real-Enc. II, 1896. — Die von Hauvette-Besnault *p.* 495—500 mitgetheilten Inschriften geben Zeugniss von der Blüthe des Atargatis-Cultus in Delos. Vgl. sonst inschriftlich auch *Corp. Inscr. Graec. n.* 7046. *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III *n.* 1890. 2588. *Quarterly Statement of the Pal. Expl. Fund* 1895 *p.* 141.

8) So Baudissin, Theol. Litztg. 1897, *col.* 292 (in der Anzeige von Tiele, Gesch. der Religion im Altertum I, 2).

9) Stark, Gaza S. 591—593.

den Münzen von Askalon die echt griechischen Gottheiten: *Zeus*, *Poseidon*, *Apollo*, *Helios*, *Athene* u. A.[10]). Ein Tempel des *Apollo* in Askalon wird in vorherodianischer Zeit erwähnt: der Grossvater des Herodes soll daselbst Hierodule gewesen sein[11]).

| In Azotus, dem alten Asdod, war in vormakkabäischer Zeit ein Tempel des philistäischen *Dagon*, der ehedem auch in Gaza und Askalon verehrt worden war[12]). Bei der Eroberung Asdod's durch den Makkabäer Jonathan wurde dieser Tempel zerstört und überhaupt die heidnischen Culte daselbst ausgerottet (I *Makk.* 10, 84. 11, 4). Ueber die Wiederherstellung derselben bei der Restauration durch Gabinius ist nichts Näheres bekannt. Jedenfalls hatte Azotus in dieser späteren Zeit auch einen starken Bruchtheil jüdischer Einwohner (s. § 23, I Nr. 5).

Zwischen Azotus und Jope ist angeblich eine phönicische Inschrift gefunden worden, welche, wenn sie echt ist, von der Ausübung phönicischer Culte in dortiger Gegend Zeugniss geben würde. Die Echtheit ist jedoch nach dem Urtheile von Fachmännern sehr zweifelhaft[13]).

In den Nachbarstädten Jamnia und Jope hatte das jüdische Element seit der Makkabäerzeit das Uebergewicht gewonnen. Doch ist gerade Jope für den Hellenismus von Bedeutung als Schauplatz des Mythus von *Perseus* und *Andromeda*: hier am Felsen von Jope ward Andromeda dem Meerungeheuer ausgesetzt und von Perseus befreit[14]). Der Mythus hat sich auch während der vorwiegend jüdischen Periode dort lebendig erhalten. Im J. 58 vor Chr. wurde

---

10) S. die Münzen bei *Mionnet* und *de Saulcy* a. a. O. Stark S. 589f.

11) *Euseb. Hist. eccl.* I, 6, 2. 7, 11.

12) S. über ihn: Baudissin in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. III, 460—463, und die daselbst citirte Literatur. Ferner: *Menant*, *Le Mythe de Dagon* (*Revue de l'histoire des religions t.* XI, 1885, *p.* 295—301). Pietschmann, Geschichte der Phönizier 1889, S. 144 ff.

13) Die Inschrift ist mitgetheilt von *Lagrange*, *Revue biblique* I, 1892, *p.* 275—281. *Conder*, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1892, *p.* 171—174. Euting und Nöldeke halten sie für gefälscht (briefliche Mittheilung).

14) Die früheste Erwähnung Jope's als Ort dieser Begebenheit findet sich bei *Scylax* (4. Jahrh. vor Chr.), s. *Müller*, *Geogr. gr. minores* I, 79. — Vgl. überhaupt: Stark, S. 255 ff. 593 f. — Gewagte Hypothesen über die Ur-Heimath des Mythus s. bei Tümpel, Die Aithiopenländer des Andromedamythos (Jahrbb. f. class. Philol. 16. Supplementbd. 1888, S. 127—220) [die Aithiopenländer, in welchen der Mythus ursprünglich spielte, sollen die Insel Rhodus und Umgegend sein, so dass der Mythus von dort nach Jope gekommen wäre]. Wahrscheinlich ist dagegen, dass zur Localisirung des Mythus der Gleichklang von Aith-iopien mit Jope Veranlassung gegeben hat. S. auch Pauly's Real-Enc. Neue Bearb. *s. v.* Andromeda.

in Rom bei den pomphaften Spielen, die M. Scaurus als Aedil gab, auch das Skelett des Meerungeheuers gezeigt, das Scaurus aus Jope nach Rom hatte bringen lassen[15]. Durch Strabo, Mela, Plinius, Josephus, Pausanias, ja noch durch Hieronymus ist die Fortdauer des Mythus in dortiger Gegend bezeugt[16]. Auch die hellenistische Sage, nach welcher Jope von Kepheus, dem Vater der Andromeda, gegründet sein soll, weist darauf hin[17]. Plinius spricht sogar von einem Cultus der *Keto* daselbst[18], Mela von Altären mit den Namen des Kepheus und seines Bruders Phineus, die dort exi- | stirten[19]. Nachdem im vespasianischen Krieg Jope als jüdische Stadt zerstört war, werden ohnehin die heidnischen Culte dort wieder zur Herrschaft gelangt sein[20].

In Cäsarea, das erst durch Herodes den Grossen zu einer ansehnlichen Stadt erhoben wurde, begegnet uns vor allem der für die römische Zeit charakteristische Cultus des *Augustus* und der *Roma*. Alle Provinzen, Städte und Fürsten wetteiferten damals mit einander in der Pflege dieses Cultus, der von Augustus zwar in Rom kluger Weise abgelehnt, in den Provinzen aber gern gesehen und gefördert wurde[21]. Es verstand sich von selbst, dass auch Herodes hier nicht

15) *Plinius, Hist. Nat.* IX, 5, 11: *Beluae, cui dicebatur exposita fuisse Andromeda, ossa Romae adportata ex oppido Judaeae Jope ostendit inter reliqua miracula in aedilitate sua M. Scaurus longitudine pedum* XL, *altitudine costarum Indicos elephantos excedente, spinae crassitudine sesquipedali.* — Ueber Scaurus vgl. die Uebersicht über die römischen Statthalter von Syrien in Bd. I. Ueber die Zeit seiner Aedilität: Pauly's Encykl. I, 1, 2. Aufl., S. 372 (Neue Bearb. I, 588).

16) *Strabo* XVI *p.* 759. *Mela* I, 11. *Plinius* V, 13, 69. *Joseph. Bell. Jud.* III, 9, 3. *Pausanias* IV, 35, 6. *Hieronymus*, *Comment. ad Jon.* 1, 3 (*Opp. ed. Vallarsi* VI, 394); *peregrinatio Paulae c.* 8 (*Vallarsi* I, 696). — Die Meisten erwähnen, dass man am Felsen bei Jope die Spuren von den Fesseln der Andromeda zeigte.

17) *Steph. Byz. s. v.* Ἰόπη.

18) *Plinius* V, 13, 69: *Colitur illic fabulosa Ceto.* — Der Name *Ceto* ist wohl nur Latinisirung von κῆτος (das Meerungeheuer). Vgl. Stark, S. 257. Auch in der Bibel heisst der Fisch des Jonas κῆτος (*Jon.* 2, 1 LXX. *Ev. Matth.* 12, 40).

19) *Mela* I, 11: *ubi Cephea regnasse eo signo accolae adfirmant, quod titulum ejus fratrisque Phinei veteres quaedam arae cum religione plurima retinent.*

20) Vgl. überhaupt die Münzen bei *Mionnet* V, 499. *De Saulcy p.* 176 *sq. pl.* IX *n.* 3—4.

21) *Tacit. Annal.* I, 10 wird dem Augustus vorgeworfen, *nihil deorum honoribus relictum, cum se templis et effigie numinum per flamines et sacerdotes coli vellet.* — *Sueton. Aug.* 59: *provinciarum pleraeque super templa et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt.* — Nur in Rom lehnte Augustus diesen Cultus ab (*Sueton. Aug.* 52: *in urbe quidem pertinacissime abstinuit hoc honore*). Hier wurde ihm erst durch Tiberius ein

zurückbleiben konnte. Wenn eine allgemeine Bemerkung des Josephus wörtlich zu nehmen ist, so hat er „in vielen Städten“ Cäsareen (*Καισάρεια*, d. h. Tempel des Cäsar) gegründet[22]. Speciell werden solche erwähnt in Samaria, Panias (s. unten) und in unserem Cäsarea. Der hier erbaute grossartige Tempel lag auf einem Hügel gegenüber dem Eingang des Hafens. In seinem Innern standen zwei grosse Bildsäulen, eine des Augustus nach dem Vorbilde des olympischen Zeus, und eine der Roma nach dem Vorbilde der Hera von Argos, denn Augustus gestattete seinen Cultus nur in Verbindung | mit demjenigen der Roma[23]. — Was die sonstigen Culte von Cäsarea betrifft, so zeigen die Münzen eine bunte

---

Tempel errichtet (*Tacit. Annal.* VI, 45. *Sueton. Calig.* 21). — Unter den erhaltenen Augustustempeln ist der berühmteste der zu Ancyra, über welchen zu vgl. *Perrot, Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie etc.* (1872) *p.* 295—312, *planche* 13—31. — Vgl. überhaupt über den Kaisercultus: Preller, Römische Mythologie 3. Aufl. II, 425 ff. *Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins* (2. *ed.* 1878) I, *p.* 109—186. Kuhn, Die städt. und bürgerl. Verfassung des röm. Reichs I, 112. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (1878), S. 443 ff. u. Bd. I (2. Aufl. 1881) S. 503 ff. *Le Bas et Waddington, Inscript. t.* III, Erläuterungen zu *n.* 885. *Perrot* a. a. O. *p.* 295. *Marquardt, De provinciarum Romanarum conciliis et sacerdotibus* (*Ephemeris epigraphica* I, 1872, *p.* 200—214). *Desjardins, Le culte des Divi et le culte de Rome et d'Auguste* (*Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, Nouv. série* III, 1879, *p.* 33—63). *Guiraud, Les assemblées provinciales dans l'empire romain, Paris* 1887. *Büchner, De neocoria, Gissae* 1888. Hirschfeld, Zur Geschichte des römischen Kaisercultus (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1888, S. 833—862). Karl Joh. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche, Bd. I, 1890, S. 7 ff. *Beurlier, Le culte impérial, son histoire, son organisation, depuis Auguste jusqu'à Justinien, Paris* 1891 (angez. von *Cagnat, Revue crit.* 1891 Nr. 48). Kraschenninikoff, Ueber die Einführung des provinzialen Kaisercultus im römischen Westen (Philologus Bd. LIII, 1894, S. 147—189). Drexler, Art. „Kaiserkultus“ in Roscher's Lex. der griech. und röm. Mythologie II, 901—919. — Der Kaisercultus ist nur die Fortsetzung der schon dem Alexander und seinen Nachfolgern erwiesenen göttlichen Verehrung; s. hierüber: *Beurlier, De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores eius, Paris* 1890. Kaerst, Die Begründung des Alexander- und Ptolemäerkultes in Aegypten (Rhein. Museum Bd. 52, 1897, S. 42—68). Strack, Die Dynastie der Ptolemäer, 1897, S. 12 ff. 112 f.

22) *Bell. Jud.* I, 21, 4. Vgl. *Antt.* XV, 9, 5.

23) *Sueton. Aug.* 52: *templa ... in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit.* — Ueber den Tempel zu Cäsarea: *Jos. Bell. Jud.* I, 21, 7. *Antt.* XV, 9, 6. Auch Philo erwähnt das *Σεβαστεῖον*, s. *Legat. ad Cajum* § 38 *fin.*, *ed. Mang.* II, 590 *fin.* — Durch die neueren Forschungen der Engländer sind in Cäsarea auch die Reste eines Tempels entdeckt worden *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 13 *sqq.*, mit Plan der Stadt *p.* 15). Es muss aber dahingestellt bleiben, ob es diejenigen des Augustustempels sind.

Mannigfaltigkeit. Dabei ist allerdings zu beachten, dass sie grösstentheils erst dem zweiten und dritten Jahrhundert angehören, was gerade bei Cäsarea von Wichtigkeit ist, da hier seit Vespasian's Zeit das römische Element gegenüber dem griechischen eine wesentliche Verstärkung erhalten hatte durch die von diesem Kaiser nach Cäsarea deducirte römische Colonie. Und so ist es wohl auf Rechnung des römischen Einflusses zu schreiben, dass der bekanntlich in Rom hochverehrte ägyptische *Serapis* am häufigsten vorkommt. Im Allgemeinen aber werden wir die auf den Münzen erwähnten Gottheiten auch in die frühere Zeit verlegen dürfen. Es sind auch hier wieder: *Zeus*, *Poseidon*, *Apollo*, *Herakles*, *Dionysos*, *Athene*, *Nike* und, von den weiblichen Gottheiten am häufigsten, *Astarte* in der in Palästina herrschenden Auffassung[24]).

Die Münzen von Dora, die seit Caligula nachweisbar sind, haben das Bild des *Zeus* mit dem Lorbeer oder das der Astarte[25]). In einer, freilich albern erdichteten, Erzählung Apion's wird *Apollo* als *deus Dorensium* bezeichnet[26]). Der Cultus desselben, der in diesen Städten überhaupt häufig ist (vgl. Raphia, Gaza, Askalon, Cäsarea), ist auf seleucidischen Einfluss zurückzuführen. Denn Apollo war der göttliche Ahnherr der Seleuciden, wie Dionysos derjenige der Ptolemäer[27]).

Ein alterthümlicher Cultus wurde noch zur Zeit Vespasian's, wie einst zur Zeit des Elias (I *Reg.* 18), auf dem Karmel betrieben, ein Höhencult unter freiem Himmel, mit blossem Altar, ohne Tempel und ohne Götterbild[28]).

---

24) *Mionnet* V, 486—497. *Suppl.* VIII, 334—343. — Serapis sehr oft. Zeus: *n.* 53. *Suppl. n.* 43. Poseidon: *n.* 38. Apollo: *n.* 6. 12. 13. *Suppl. n.* 7. 12. 15. Herakles: *n.* 16. Dionysos: *n.* 37. 54. 56. Athene: *Suppl. n.* 37. Nike: *n.* 4. *Suppl. n.* 6. 8. 20. Astarte: *n.* 1. 2. 7. 18. 24. 51. *Suppl. n.* 9. 10. 11. 45. — Noch mehr bei *de Saulcy p.* 112—141, *pl.* VII.

25) *Mionnet* V, 359—362. *Suppl.* VIII, 258—260. *De Saulcy p.* 142—148, *pl.* VI *n.* 6—12. *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale, Les Perses Achéménides, Cypre et Phénicie* (1893) *p.* 205—207. Vgl. auch *Eckhel* III, 362 *sq.*

26) *Joseph. contra Apion.* II, 9.

27) Stark, Gaza S. 568 ff. *Justin.* XV, 4, 3: *Hujus* [*Seleuci*] *quoque virtus clara et origo admirabilis fuit: siquidem mater ejus Laudice, cum nupta esset Antiocho . . visa sibi est per quietem ex concubitu Apollinis concepisse.* Auf Inschriften heisst Apollo *ὁ ἀρχηγέτης τοῦ γένους* (*Corp. Inscr. Graec. n.* 3595 = *Hicks, Manual of greek historical inscriptions, Oxford* 1882, *p.* 279; eine andere ebenfalls bei *Hicks p.* 297 *sq.*).

28) *Tacit. Hist.* II, 78: *Est Judaeam inter Suriamque Carmelus: ita vocant montem deumque. Nec simulacrum deo aut templum* (*sic tradidere majores*), *ara tantum et reverentia.* — *Sueton. Vesp.* 5: *Apud Judaeam Carmeli dei oraculum consulentem etc.* — Ein Fragment einer phönicischen Inschrift, das

Das alte **Ptolemais** (**Akko**) war zur Zeit der Ptolemäer und Seleuciden eine der blühendsten hellenistischen Städte (s. § 23, I Nr. 11). Es lässt sich darum auch ohne speciellere Nachweise ein frühzeitiges Durchdringen der griechischen Culte hier annehmen. Auf den autonomen Münzen der Stadt, welche wahrscheinlich den letzten Decennien vor Chr. angehören (bald nach Cäsar), findet sich fast durchgängig das Bild des *Zeus*[29]). Zur Zeit des Claudius wurde Ptolemais römische Colonie. Auf den von da an sehr zahlreichen Münzen begegnet am häufigsten die *Tyche* (*Fortuna*); daneben *Artemis*, *Pluton* und *Persephone*, *Perseus* mit der Medusa, auch der ägyptische *Serapis* und die phrygische *Cybele*[30]). Die Mischna berichtet von einer Begegnung des berühmten Schriftgelehrten Gamaliel II mit einem heidnischen Philosophen in dem Bade der *Aphrodite*[31]).

Ausser den Küstenstädten waren es namentlich die Gegenden im **Osten Palästina's**, welche am frühzeitigsten und durchgreifendsten hellenisirt wurden. Wahrscheinlich haben hier schon Alexander der Gr. und die Diadochen eine Anzahl griechischer Städte gegründet, oder vorhandene Städte hellenisirt. So entstand daselbst schon frühzeitig eine Reihe von Mittelpunkten der griechischen Cultur. Ihre Blüthe konnte durch das wüste Zerstörungswerk des Alexander Jannäus nur auf kurze Zeit unterbrochen werden. Schon Pompeius hat ihnen durch ihre Abtrennung vom jüdischen Gebiete wieder eine selbständige Entwickelung ermöglicht und sie wahrscheinlich unter dem Namen der **Dekapolis** zu einer gewissen Einheit zusammengeschlossen.

Zu diesen Städten der Dekapolis wird von Plinius und Ptolemäus vor allem **Damascus** gerechnet, das schon für Alexander d. Gr. ein wichtiger Waffenplatz war. Seinen hellenistischen Charakter bezeugen für die damalige Zeit auch die dort geprägten Münzen Alexander's (s. § 23, I Nr. 12). Von da an ist es mehr und mehr eine hellenistische Stadt geworden. Bei der Spaltung des grossen Seleucidenreiches in mehrere Theile gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr. wurde es sogar eine Zeit lang die Haupt-

---

auf dem Karmel gefunden wurde, s. bei **Clermont-Ganneau**, *Archives des missions scientifiques, troisième Série t.* XI, 1885, *p.* 173. Das Fragment enthält nur einige Namen.

29) *De Saulcy p.* 154—156. *Babelon l. c. p.* 220 *sq.*

30) *Mionnet* V, 473—481. *Suppl.* VIII, 324—331. — Tyche (Fortuna) häufig. Artemis: *n.* 29. 39. Pluton und Persephone: *n.* 37. Perseus: *Suppl. n.* 19. 20. Serapis: *n.* 16. 24. 28. Cybele: *n.* 42. — Noch mehr bei *de Saulcy p.* 157—169, *pl.* VIII. *Babelon l. c. p.* 221—228.

31) *Aboda sara* III, 4.

stadt eines dieser Theil-Reiche. Wie hiernach zu erwarten, zeigen in der That die, zum grössten Theil datirten, autonomen Münzen von Damascus, welche bis in den Anfang der römischen Kaiserzeit gehen, lauter griechische Gottheiten: *Artemis*, *Athene*, *Nike*, *Tyche*, *Helios*, *Dionysos*[32]. Auf den eigentlichen Kaisermünzen finden sich ver hältnissmässig selten die Bilder und Embleme bestimmter Gottheiten. Das Bild des Silen, welches auf Münzen des dritten Jahrhunderts häufig vorkommt, bezieht sich nicht auf einen religiösen Cultus, sondern ist das Wahrzeichen dafür, dass die Stadt als römische Colonie (seit Alexander Severus) das *jus Italicum* hatte[33]. Ein paar mal findet sich *Dionysos*[34]. Auf den Cultus dieses Gottes deutet auch die hellenistische Legende, welche die Gründung von Damascus in Beziehung zu ihm bringt[35]. Vielleicht ist sein Cultus hier und in anderen Städten des östlichen Palästina's auf arabischen Einfluss zurückzuführen. Denn die Hauptgottheit der Araber wurde von den Griechen als Dionysos aufgefasst[36]. — Auf den wenigen griechischen Inschriften, welche in Damascus und dessen Umgebung erhalten sind, wird öfters *Zeus* erwähnt[37].

In manchen Städten der Dekapolis, namentlich in Kanatha, Gerasa und Philadelphia, geben noch heute die dort erhaltenen grossartigen Tempelruinen aus römischer Zeit Zeugniss von der einstigen Blüthe der hellenistischen Culte daselbst[38]. Ueber die einzelnen Culte sind wir in Betreff der meisten Städte nur mangelhaft orientirt. Auf einem in Kanatha gefundenen Altar sind *Apollo* und *Artemis* abgebildet[39]. Gleichfalls in Kanatha ist ein

---

32) *De Saulcy p.* 30—33. — Artemis: *n.* 2. 3. 7. 8. 10. 14. 21. Athene: *n.* 2. 8. 14. 15. Nike: *n.* 11. 12. 22. 23. Tyche: *n.* 17. 18. Helios: *n.* 3. 21. Dionysos: *n.* 24. 25. — Das Meiste auch bei *Mionnet* V, 283 *sq. Suppl.* VIII, 193 *sq.*

33) Mommsen, Staatsrecht III, 1, 809 f. Heisterbergk, Zum *jus Italicum* (Philologus Bd. 50, 1892, S. 639—647). Die Münzen bei *Mionnet* V, 285—297 *n.* 61. 62. 68. 69. 72. 77. 85. *Suppl.* VIII, 195—206 *n.* 34. 35. 48. *De Saulcy p.* 35—56.

34) *Mionnet n.* 80. 88.

35) *Stephanus Byz. s. v.* Δαμασκός.

36) *Herodot.* III, 8. *Arrian.* VII, 20. *Strabo* XVI, *p.* 741. *Origenes, contra Cels.* V, 37. *Hesych. Lex. s. v.* Δουσάρης. — Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber (1863) S. 29 ff. 48 ff.

37) *Le Bas et Waddington, Inscriptions T.* III *n.* 1879. 2549. 2550. — *Ζεὺς Κεραύνιος* (zu Deir Kanun, am Nahr Barada): *Corp. Inscr. Graec. n.* 4520 = *Waddington n.* 2557a.

38) S. die in § 23, I genannte geographische Literatur.

39) *Pollard, On the Baal and Ashtoreth altar discovered at Kanawât in Syria, now in the Fitzwilliam Museum at Cambridge (Proceedings of the Society*

Stein mit nabatäischer Inschrift und einem Stierbilde gefunden worden. Ob letzteres als Stier-Gottheit zu deuten ist, wie Sachau will, ist fraglich[40]. In Skythopolis muss besonders *Dionysos* verehrt worden sein. Denn die Stadt nannte sich auch Nysa[41]. Dies ist aber der mythologische Name des Ortes, an welchem Dionysos von den Nymphen auferzogen wurde[42]. Auch wurde der Name Skythopolis mythologisch auf Dionysos zurückgeführt (s. § 23, I Nr. 19). Auf den Münzen von Gadara kommt am häufigsten *Zeus* vor, daneben auch *Herakles, Astarte* und einzelne andere Gottheiten[43]. | Auf den Münzen von Gerasa ist *Artemis* als die *Τύχη Γεράσων* bezeichnet[44]. Auf einer Inschrift in Gerasa findet sich die Widmung *Ἀρτέμιδι κυρίᾳ*, auf einer anderen *θεῷ Ἀραβικῷ*[45]; ferner *Διῒ Ποσειδῶνι ἐνοσίχθονι σωτῆρι*[46]. In Philadelphia scheint *Herakles* die Hauptgottheit gewesen zu sein; ausserdem kommt die *Τύχη Φιλαδελφέων* und einzelne andere Gottheiten vor[47]. Die Münzen der übrigen Städte der Dekapolis sind wenig zahlreich und bieten nur ungenügendes Material.

---

of Biblical Archaeology vol. XIII, 1891, *p.* 286—297). Die vermeintlichen Bilder des Baal und der Astarte sind solche des Apollo und der Artemis. S. *Clermont-Ganneau, Journal asiatique,* VIIIme *Série, t.* XIX, 1892, *p.* 109.

40) Sachau, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1896, S. 1056—1058. Nach Ewing, *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 1895, S. 157 stammt der Stein aus Kanatha. Die von Sachau gegebene Erklärung des aramäischen Textes ist sehr unsicher. S. *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale* II, 108—116.

41) *Plinius Hist. Nat.* V, 18, 74: *Scythopolim antea Nysam.* — *Steph. Byz. s. v.* *Σκυθόπολις, Παλαιστίνης πόλις, ἢ Νύσσης* [l. *Νύσσα*] *Κοίλης Συρίας.* — Auf Münzen häufig *Νυσ[αιων?] Σκυθο[πολιτων]*.

42) Eine ganze Anzahl von Städten beanspruchte, das wahre Nysa zu sein. S. *Steph. Byz. s. v.* (*Νῦσαι πόλεις πολλαί*), Pauly's Encykl. V, 794 f. Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen *s. v.*

43) *Mionnet* V, 323—328. *Suppl.* VIII, 227—230. *De Saulcy p.* 294—303, *pl.* XV.

44) *Mionnet* V, 329. *Suppl.* VIII, 230 *sq. De Saulcy p.* 384 *sq., pl.* XXII *n.* 1—2. — *Τύχη* mit Hinzufügung des betreffenden Stadt-Namens kommt auch sonst vor. S. *Head, Historia Numorum* (1887), *p.* 449, 618, 686. *Bulletin de correspondance hellénique t.* XII, 1888, *p.* 272.

45) *Revue biblique* 1895, *p.* 384, 385. Zu letzterer Inschr. auch: *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale* II, 14.

46) Mittheilungen und Nachrichten des DPV. 1897, S. 39.

47) *Mionnet* V, 330—333. *Suppl.* VIII, 232—236. *De Saulcy p.* 386—392, *pl.* XXII *n.* 3—9. — Auf einer Münze des Marc-Aurel und L. Verus findet sich die Büste des jugendlichen Herakles und darüber die Aufschrift *Ηρακλης*, s. die Abbildung bei *de Saulcy pl.* XXII *n.* 7. Auf zwei anderen (einer des Marc-Aurel und einer des Commodus) ist ein Wagen abgebildet, der von einem Viergespann gezogen wird; darüber die Aufschrift *Ηρακλειον* (*Mionnet n.* 77. 80.,

Abgesehen von den Küstenstädten und von den Städten der Dekapolis sind es besonders noch zwei Städte, in welchen der Hellenismus schon frühzeitig Fuss gefasst hat: Samaria und Panias. In **Samaria** soll schon Alexander d. Gr. macedonische Colonisten angesiedelt haben. Jedenfalls war es zur Zeit der Diadochen ein wichtiger hellenistischer Waffenplatz (s. § 23, I Nr. 24). Durch Johannes Hyrkanus wurde allerdings die Stadt dem Erdboden gleich gemacht. Aber bei der Restauration durch Gabinius sind ohne Zweifel auch die hellenistischen Culte daselbst wiederhergestellt worden. Noch grösseren Aufschwung müssen dieselben bei der Erweiterung der Stadt durch Herodes d. Gr. genommen haben. Namentlich liess dieser auch hier einen grossartigen Tempel des *Augustus* errichten[48]. Ueber die sonstigen Culte geben die, erst seit Nero nachweisbaren, Münzen einigen näheren Aufschluss[49]. — In **Panias**, dem nachmaligen **Cäsarea Philippi**, muss schon seit Beginn der hellenistischen Zeit bei der dortigen Grotte der griechische *Pan* verehrt worden sein; denn die Localität wird bereits zur Zeit Antiochus' d. Gr. (um 198 vor Chr.) unter dem Namen *τὸ Πάνειον* erwähnt (s. § 23, I Nr. 29). Die Fortdauer seines Cultus ist auch für die spätere Zeit durch Münzen und Inschriften reichlich bezeugt[50]. | Herodes der Gr. erbaute auch hier, wie in Cäsarea Stratonis und in Samaria, einen Tempel des *Augustus*[51]. Von sonstigen Gottheiten findet sich auf den Münzen öfters noch *Zeus*, andere nur vereinzelt; das Bild des Pan ist bei weitem vorherrschend[52].

Seit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. ist die Existenz hellenistischer Culte auch noch in anderen Städten Palästina's, wie **Sepphoris**, **Tiberias** u. A., nachweisbar. Es darf aber mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden, dass sie dort erst seit dem

---

de Saulcy p. 390. 391). Nach der scharfsinnigen Vermuthung Eckhel's (*Doctr. Num.* III, 351) ist unter letzterem eine kleine Statue oder ein *sacellum* zu verstehen, das an festlichen Tagen in Procession umhergefahren wurde. — Die *Τύχη Φιλαδελφέων* auf Münzen des Hadrian und Antoninus Pius, s. *de Saulcy p.* 389.

48) *Bell. Jud.* I, 21, 2. Vgl. *Antt.* XV, 8, 5.

49) *Mionnet* V, 513—516. *Suppl.* VIII, 356—359. *De Saulcy p.* 275—281, *pl.* XIV *n.* 4—7.

50) Die Münzen bei *Mionnet* V, 311—315, *n.* 10. 13. 16. 20. 23. *Suppl.* VIII, 217—220, *n.* 6. 7. 8. 10. Noch mehr bei *de Saulcy p.* 313—324, *pl.* XVIII. Vgl. bes. die Abbildungen des Pan mit der Flöte bei *de Saulcy pl.* XVIII *n.* 8. 9. 10. — Die Inschriften bei *Le Bas et Waddington*, *Inscr. T.* III *n.* 1891. 1892. 1893 (= *Corp. Inscr. Graec. n.* 4538. 4537. *Addenda p.* 1179).

51) *Antt.* XV, 10, 3. *Bell. Jud.* I, 21, 3.

52) S. *Mionnet* und *de Saulcy* a. a. O.

vespasianischen Kriege Eingang gefunden haben. Denn bis dahin waren die genannten Städte, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch vorwiegend von Juden bewohnt, welche die öffentliche Ausübung heidnischer Culte in ihrer Mitte kaum ertragen haben würden [53]).

Anders steht es mit den ohnehin halb-heidnischen Landschaften östlich vom See Genezareth: Trachonitis, Batanäa und Auranitis. Auch hier sind zwar die hellenistischen Culte wahrscheinlich erst seit dem zweiten Jahrh. nach Chr. in weiterem Umfange durchgedrungen. Aber das Werk der Hellenisirung begann hier doch schon mit dem Auftreten des Herodes und seiner Söhne, welche die bis dahin halb-barbarischen Landschaften für die Cultur gewannen (s. oben S. 13 f.). Seitdem haben also auch die hellenistischen Göttercultte dort Eingang gefunden. Die Inschriften, die in jenen Gegenden besonders reichlich erhalten sind, bezeugen uns die Blüthe derselben für das 2. bis 4. Jahrhundert. Dabei ist auch hier wieder dieselbe Beobachtung zu machen, wie in den philistäischen Städten: neben den griechischen Gottheiten haben sich auch die einheimischen noch erhalten. Und zwar sind dies, in Folge des Vordringens der Nabatäer, hauptsächlich arabische. Von syrischen Gottheiten ist für die Makkabäerzeit die *Atargatis* in Karnaim in Batanäa nachweisbar (II *Makk.* 12, 26) [54]). Weiter östlich sind, wenigstens seit der römischen Zeit, die arabischen Gottheiten vorherrschend. Unter diesen nimmt *Dusares* (arab. *Dhu lSchara*), welchen die Griechen mit *Dionysos* verglichen, die erste Stelle ein. Sein Cultus ist für die römische Zeit namentlich auch durch die ihm geweihten Spiele, die *Ἄκτια Δουσάρια* in Adraa und Bostra, bezeugt [55]). | Neben ihm werden auf den Inschriften auch noch andere

53) Dass es in Tiberias keine heidnischen Tempel gegeben hat, darf indirect auch aus *Jos. Vita* 12 geschlossen werden. Denn es wird hier nur von der Zerstörung des mit Thierbildern geschmückten Herodes-Palastes, nicht aber von derjenigen heidnischer Tempel erzählt.

54) Dieselbe auch zwischen Panias und Damaskus, *Le Bas et Waddington, Inscr. t.* III *n.* 1890, und in Trachonitis, *Quarterly Statement* 1895, *p.* 141.

55) *Δουσάρης* bei *Le Bas et Waddington, Inscr. t.* III *n.* 2023. 2312. Das *Nom. propr. Δουσάριος n.* 1916. דושרא bei *de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions sémitiques p.* 113. 120 = *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 160. 190. Die *Ἄκτια Δουσάρια* bei *Mionnet* V, 577—585, *n.* 5. 6. 18. 32. 33. 34. 36. 37. Dieselben auch bei *de Saulcy p.* 375. 365. 369 *sq.* Auch auf nabatäischen Inschriften anderer Gegenden kommt דושרא häufig vor. S. bes. Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien (1885) Nr. II *lin.* 5, III *lin.* 3. 8, IV *lin.* 4. 7, IX *lin.* 3. 7. 8, XI *lin.* 6, XII *lin.* 8, XX, *lin.* 8, XXVII *lin.* 12. Dieselben Inschriften auch im *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 197—224. Euting, Sinaitische

arabische Gottheiten erwähnt, deren einige uns freilich nur dem Namen nach bekannt sind[56]). Die Herrschaft haben jedoch in der genannten Periode die griechischen Gottheiten. Unter ihnen begegnet weitaus am häufigsten *Zeus*[57]); nächst ihm *Dionysos*, *Kronos*, *Herakles*, *Hermes*[58]); von weiblichen Gottheiten am häufigsten *Athene*[59]) und *Tyche*[60]), daneben *Aphrodite*, *Nike*,

---

Inschriften (1891) *n.* 437 (דשרא), 499 (*nom. propr.* תימדושרא), 559 (*nom. propr.* עבדדושרא). In Puteoli: Gildemeister, Zeitschr. der DMG. XXIII, 1869, S. 151 = *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 157. Auch lateinisch auf mehreren in Puteoli gefundenen Basen von Weihgeschenken: *Dusari sacrum* (*Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 2462 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1556). — Vgl. *Tertullian. Apolog.* 24: *Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae Astartes, ut Arabiae Dusares.* — *Hesych. Lex. s. v.*: *Δουσάρην τὸν Διόνυσον Ναβαταῖοι.* — Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber (1863) S. 48 ff. — Waddington's Erläuterungen zu *n.* 2023. — Mordtmann, Dusares bei Epiphanius (Ztschr. der DMG. 1875, S. 99—106). — Preller, Römische Mythologie 3. Aufl. II, 404. — Wellhausen, Reste arabischen Heidenthums (Skizzen und Vorarbeiten, 3. Heft. 1887) S. 45—48. — Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte (1888) S. 92-97.

56) **Θεανδρίτης** oder **Θεάνδριος** bei *Waddington n.* 2046. 2374a (*C. I. Gr.* 4609, *Addend. p.* 1181). 2481. S. über ihn Waddington's Erläuterungen zu *n.* 2046. — **Οὐασαιάθου** (?), *Waddington n.* 2374. 2374a. — **Μαλειχάθου** (?), *Quarterly Statement of the Pal. Expl. Fund* 1895, *p.* 136. — אלת, *Allath* (weibliche Gottheit), *de Vogüé*, *Syrie Centrale*, *Inscr. sémit. p.* 100. 107. 119 = *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 170. 182. 185; vgl. 183. Dieselbe auch bei Euting, Nabatäische Inschriften Nr. III *lin.* 4 = *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 198. Bei Herodot *Ἀλιττα* (I, 131) oder *Ἀλιλάτ* (III, 8). Arab. *al Lât*, Wellhausen a. a. O. S. 25—29. — Ueberhaupt s. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte S. 58—59. 90. 97—104. — Der auf einigen Inschriften vorkommende Name קציו, *Qaçiu*, welchen de Vogüé als Name eines Gottes aufgefasst hatte (*l. c. p.* 96. 103), ist nur Personen-Name (s. *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 165. 174). Nach dieser Analogie sind vielleicht auch die Namen **Οὐασαιάθου**, **Μαλειχάθου**, **Αὔμου** nicht als Namen von Gottheiten, sondern nur als Personen-Namen zu betrachten („Gott des *Ουασαιαθος*" u. s. w.); so *Clermont-Ganneau*, *Recueil d'archéologie orientale* II, 110.

57) *Waddington n.* 2116. 2140. 2211. 2288. 2289. 2290. 2292. 2339. 2340. 2390. 2412d (*Wetzstein* 185). 2413b (*Wetzst.* 179). 2413j (*C. I. Gr.* 4558). 2413k (*C. I. Gr.* 4559). — **Ζεὺς Τέλειος** *n.* 2484. — **Ζεὺς Σαφαθηνός**, *Clermont-Ganneau*, *Études d'archéologie orientale tome* II (= *Bibliothèque de l'école des hautes études fasc.* 113) 1897, *p.* 28—32.

58) Dionysos: *Waddington n.* 2309. — Kronos: *n.* 2375. 2544. — Herakles: *n.* 2413c (*Wetzst.* 177). 2428. — Hermes: *Revue archéol. troisième Série t.* IV, 1884, *p.* 277 = *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orientale* I, 1888, *p.* 19.

59) *Waddington n.* 2081. 2203a (*Wetzst.* 16). 2216. 2308. 2410. 2453. 2461. Auch mit localer Färbung (*Ἀθηνᾷ Γοζμαίῳ*, zu Kanatha) *n.* 2345.

60) *Waddington n.* 2127. 2176. 2413f bis 2413i (= *Corp. Inscr. Graec. n.* 4554 bis 4557). 2506. 2512. 2514. — Im Semitischen wird *Τύχη* als Gottesname durch גָּד wiedergegeben (s. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866,

Irene[61]). Durch den religiösen Synkretismus der späteren Kaiserzeit sind endlich neben den alten einheimischen auch andere orientalische Gottheiten begünstigt worden. Darunter spielt die Hauptrolle der syrische Sonnengott, der hier bald unter dem semitischen Namen *Αὔμου*(?), bald unter dem griechischen *Ἥλιος*, bald unter beiden zugleich verehrt wurde[62]). Sein Cultus war noch zur Zeit Constantin's so blühend, dass ihm damals noch ein ansehnlicher Tempel in Auranitis errichtet werden konnte[63]). Ja es gelang schliesslich den christlichen Predigern nur dadurch ihn zu verdrängen, dass ihm der Prophet *Ἡλίας* substituirt wurde[64]). Ausser dem syrischen Sonnengott sind auch der gazäische *Marnas* und die ägyptischen Gottheiten *Ammon* und *Isis* nachweisbar[65]).

Mit den religiösen Culten stehen vielfach in naher Verbindung die periodischen Festspiele. Auch auf diesem Gebiete lässt sich die Herrschaft hellenistischer Sitte noch an zahlreichen Beispielen nachweisen. Doch sind auch hier wieder die Quellen für die eigentlich griechische Zeit äusserst spärlich. Wir wissen, dass schon Alexander d. Gr. in Tyrus glänzende Spiele gefeiert hat[66]). Der dortige *πενταετηρικὸς ἀγών* wird in der Vorgeschichte der makkabäischen Erhebung gelegentlich erwähnt

S. 16. Mordtmann, Zeitschr. d. DMG. 1877, S. 99—101, und vgl. noch die in der Mischna erwähnte Localität bei Jerusalem גד יון, *Sabim* I, 5). Daraus folgt aber nicht, dass der Cultus der *Τύχη* auf den des altsemitischen *Gad* zurückzuführen ist, dessen weite Verbreitung sich nicht nachweisen lässt (vgl. über ihn: Baudissin in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. IV, 722f.). Eher ist an die syrische Astarte zu erinnern, mit welcher die Tyche jedenfalls im Allgemeinen verwandt ist (so auch Mordtmann). Vgl. über die *Τύχη* als Stadtgottheit: Mordtmann, Zeitschr. der DMG. XXXIX, 1885, S. 44—46. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch. S. 76—80 (bringt den Cultus der Tyche in nahen Zusammenhang mit dem des *Gad*). *Allègre, Étude sur la déesse grecque Tyché. Sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées. Thèse. Paris* 1889 (249 *p.*). *Bouché-Leclercq, Tyché ou la Fortune, à propos d'un ouvrage récent* (*Revue de l'histoire des religions* XXIII, 1891, *p.* 273—307). Lewy, Einiges über *Τύχη* (Jahrbb. für class. Philol. 1892, S. 761—767).

61) Aphrodite: *Waddington n.* 2098. — Nike: *n.* 2099. 2410. 2413j (*C. I. Gr.* 4558). 2479. — Irene: *n.* 2526.

62) *Αὔμου, Waddington n.* 2441. 2455. 2456. — *Ἥλιος, n.* 2398. 2407. — *Ἥλιος θεὸς Αὔμος, n.* 2392. 2393. 2394. 2395. S. jedoch oben Anm. 56.

63) *Waddington n.* 2393.

64) S. *Waddington* zu *n.* 2497.

65) Marnas: *Waddington n.* 2412g (*Wetzst.* 183). — Ammon: *n.* 2313. 2382. — Isis: *n.* 2527. Auch auf einer Münze von Kanata bei *Mionnet, Suppl.* VIII, 225 *n.* 5.

66) *Arrian.* II, 24, 6. III, 6, 1. Vgl. *Plutarch. Alex. c.* 29. Droysen, Gesch. d. Hellenismus (2. Aufl.) I, 1, 297. 325.

(II *Makk.* 4, 18—20). Aus demselben Anlass erfahren wir auch, dass Antiochus Epiphanes in Jerusalem die *Διονύσια* einführen wollte (II *Makk.* 6, 7). Aber gerade für die eigentlich hellenistischen Städte Palästina's lässt sich die Feier solcher Spiele für die vorrömische Periode nirgends mehr im Einzelnen nachweisen; sie ist nur nach dem allgemeinen Charakter der Zeit als selbstverständlich vorauszusetzen [67]). Erst für die römische Zeit fliessen die Quellen wieder reichlicher. Es ist bekannt, welch' grosse Bedeutung die öffentlichen Spiele in der Kaiserzeit hatten: keine Provinzialstadt von nur einiger Bedeutung entbehrte derselben [68]). Namentlich waren es die mit dem Kaisercultus in Verbindung stehenden Spiele zu Ehren des Kaisers, welche schon zur Zeit des Augustus allenthalben in Aufnahme kamen [69]). Auch in Palästina wurden sie durch Herodes in Cäsarea und Jerusalem eingeführt. Daneben existirten aber auch andere Spiele mancherlei Art. Für das zweite Jahrhundert n. Chr. ist deren Blüthe in den Hauptstädten Palästina's bezeugt durch eine Inschrift zu Aphrodisias in Karien, auf welcher Rath und Volk der Aphrodisier die Siege verzeichnen, die ein gewisser Aelius Aurelius Menander bei vielen Wettkämpfen errungen hat. Unter den hier aufgezählten Spielen finden sich auch | solche in palästinensischen Städten [70]). Auf einer ähnlichen Inschrift zu Laodicea in Syrien aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts n. Chr. hat der Sieger selbst die von ihm errungenen Siege der Nachwelt überliefert. Auch hier

67) Vgl. Stark, Gaza S. 594 f.

68) Vgl. über die Spiele in der römischen Zeit bes. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms Bd. II (3. Aufl. 1874), S. 261—622. — Ueber die Organisation und die Arten derselben auch: Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (2. Aufl. 1878), S. 462—544 (ebenfalls von Friedländer bearbeitet). Reisch, Art. *Agones* in Pauly's Real-Enc. Neue Bearb. I, 836—866.

69) *Sueton. Aug.* 59: *provinciarum pleraeque super templa et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt.*

70) *Le Bas et Waddington T.* III *n.* 1620b. — Die Inschrift stammt, wie eine andere dazugehörige (*n.* 1620a) beweist, aus der Zeit Marc-Aurel's. Der uns interessirende Theil lautet:

Δαμασκὸν β' ἀνδρῶν πανκράτιν,
Βηρυτὸν ἀνδρῶν πανκράτιν,
Τύρον ἀνδρῶν πανκράτιν,
Καισάρειαν τὴν Στράτωνος ἀνδρῶν πανκράτιν,
Νέαν πόλιν τῆς Σαμαρίας ἀνδρῶν πανκράτιν,
Σκυθόπολιν ἀνδρῶν πανκράτιν,
Γάζαν ἀνδρῶν πανκράτιν,
Καισάρειαν Πανιάδα β' ἀνδρῶν πανκράτιν, ...
Φιλαδέλφειαν τῆς Ἀραβίας ἀνδρῶν πανκράτιν.

sind wieder mehrere palästinensische Städte als Schauplatz genannt[71]. Endlich in einer anonymen *Descriptio totius orbis* aus der Mitte des vierten Jahrhunderts n. Chr. werden die Arten der Spiele und Wettkämpfer aufgezählt, durch welche damals die bedeutendsten Städte Syriens sich auszeichneten[72]. Aus diesen und anderen Quellen lässt sich noch folgendes Material zusammenstellen[73].

In Gaza wurde seit Hadrian eine *πανήγυρις Ἀδριανή* gefeiert[74]. Ein dortiges *παγκράτιον* erwähnt die Inschrift von Aphrodisias[75]. Die *pammacarii* (= *παμμάχοι* oder *παγκρατιασταί*) von Gaza waren im 4. Jahrh. die berühmtesten in Syrien[76]. Der circensischen Spiele daselbst gedenkt Hieronymus in seinem Leben des heil. Hilarion[77]. — Für Askalon ist ein *ταλαντιαῖος ἀγών* durch die

71) *Corp. Inscr. Graec. n.* 4472 = *Le Bas et Waddington T.* III *n.* 1839. — Die Inschrift ist datirt vom J. 221 n. Chr. Sie erwähnt u. A. Spiele in Cäsarea, Askalon und Skythopolis.

72) Diese ursprünglich griechische *Descriptio totius orbis* ist in zwei lateinischen Bearbeitungen erhalten, welche beide bei *Müller*, *Geographi Graeci minores* II, 513—528 abgedruckt sind. Die eine davon auch bei *Riese*, *Geographi Latini minores* (1878) *p.* 104—126. — Nach der freieren, aber verständlicheren Bearbeitung lautet c. 32: *Iam nunc dicendum est quid etiam in se singulae civitates, de quibus loquimur, habeant delectabile. Habes ergo Antiochiam in ludis circensibus eminentem; similiter et Laodiciam et Tyrum et Berytum et Caesaream. Et Laodicia mittit aliis civitatibus agitatores optimos, Tyrus et Berytus mimarios, Caesarea pantomimos, Heliopolis choraulas, Gaza pammacarios, Ascalon athletas luctatores, Castabala pyctas.*

73) In der Aufzählung der Städte befolge ich dieselbe Anordnung wie oben bei den Culten und wie in § 23, I. — Zur Orientirung sei noch bemerkt, dass es überhaupt folgende Arten von Spielen gab: 1) im Circus (*ἱππόδρομος*) die Wagenrennen, 2) im Amphitheater die Gladiatorenkämpfe und Thierhetzen, 3) im Theater die eigentlichen Schauspiele, zu welchen auch die Pantomimen gehören, 4) im Stadium die gymnastischen Spiele: Faustkampf, Ringen und Wettlauf (I *Cor.* 9, 24: *οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες*); doch wurden letztere zuweilen auch im Circus gehalten (Marquardt III, 504 f.). — Bei den grossen Jahresfesten waren in der Regel mehrere dieser Spiele vereinigt.

74) *Chron. pasch. ed. Dindorf* I, 474.

75) Das *παγκράτιον* ist der „Gesammtkampf", welcher den Ringkampf (*πάλη*) und Faustkampf (*πυγμή*) zugleich umfasst. Er gehört also in die Classe der gymnastischen Spiele.

76) S. oben Anm. 72. — In dem Text der anderen lat. Uebersetzung der *descr. totius orbis* heisst es über Gaza vollständiger: *aliquando autem et Gaza habet bonos auditores, dicitur autem habere eam et pammacharios.* — Das lat. *auditores* ist jedenfalls fehlerhafte Uebersetzung, vielleicht für *ἀκροάματα* (so die Herausgeber) oder *ἀκροαματικοί* (so Stark, Gaza S. 595).

77) *Hieronymus*, *Vita Hilarionis c.* 20 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 22): *Sed et Italicus ejusdem oppidi municeps Christianus adversus Gazensem Duumvirum, Marnae idolo deditum, circenses equos nutriebat.*

Inschrift von Laodicea bezeugt[78]). Berühmt waren namentlich seine Ringkämpfer (*athletae*, *luctatores*, s. Anm. 72). — In Cäsarea hat schon Herodes der Grosse ein steinernes Theater und ein grosses Amphitheater erbaut, letzteres mit dem Blick auf das Meer[79]); ein *στάδιον* wird zur Zeit des Pilatus erwähnt[80]); auch einen Circus muss die Stadt von Anfang an gehabt haben, da schon bei der Einweihung durch Herodes ein *ἵππων δρόμος* gefeiert wurde (s. unten). Noch jetzt sind Spuren und Reste eines Theaters und eines Hippodromes daselbst nachweisbar[81]). Wie hiernach für alle vier Hauptgattungen der Spiele von Anfang an gesorgt war, so sind in der That schon bei der Einweihung durch Herodes d. Gr. alle Arten gefeiert worden[82]). Diese Spiele wurden von nun an zu Ehren des Kaisers alle vier Jahre wiederholt[83]). Sie sind aber natürlich nicht die einzigen gewesen, die Cäsarea besessen hat. Im Einzelnen sind auch für die spätere Zeit noch alle vier Arten nachweisbar. 1) Die *ludi circenses* von Cäsarea waren im 4. Jahrh. n. Chr. ebenso berühmt wie die von Antiochia, Laodicea, Tyrus und Berytus (s. Anm. 72). | 2) Gladiatorenkämpfe und Thierhetzen veranstaltete Titus nach Beendigung des jüdischen Krieges, wobei Hunderte von jüdischen Kriegsgefangenen geopfert wurden[84]). Ausländische Thiere aus Indien und Aethiopien stellte Kaiser Maximinus bei der Feier seines Geburtstages zur Schau[85]). 3) Spiele im Theater werden zur Zeit des Königs Agrippa I erwähnt[86]). Die *pantomimi* von Cäsarea waren im 4. Jahrh. die berühmtesten in Syrien (s. Anm. 72). Von pantomimischen Spielen ist wohl auch zu ver-

78) Der Ausdruck *ταλαντιαῖος ἀγών* ist selten. Doch vgl. *Corp. Inscr. Graec. n.* 3208. *Corp. Inscr. Lat. t.* III *Supplem. n.* 6835—6837.

79) *Antt.* XV, 9, 6 *fin.* *B. J.* I, 21, 8.

80) *Antt.* XVIII, 3, 1. *B. J.* II, 9, 3.

81) *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 13 *sqq.* (mit Plan der Stadt S. 15).

82) *Antt.* XVI, 5, 1: *κατηγγέλκει μὲν γὰρ ἀγῶνα μουσικῆς καὶ γυμνικῶν ἀθλημάτων, παρεσκευάκει δὲ πολὺ πλῆθος μονομάχων καὶ θηρίων, ἵππων τε δρόμον etc.*

83) Die Spiele wurden gefeiert *κατὰ πενταετηρίδα* (*Antt.* XVI, 5, 1) und heissen darum *πενταετηρικοὶ ἀγῶνες* (*B. J.* I, 21, 8). Nach unserer Ausdrucksweise sind dies aber vierjährige Spiele. Dieselben Formeln werden von allen vierjährigen Spielen, den olympischen, actischen u. A., constant gebraucht. S. die *Lexica* und das Material im *Index* zum *Corp. Inscr. Graec. p.* 158 *s. v.*

84) *Bell. Jud.* VII, 3, 1.

85) *Euseb. De martyr. Palaest.* VI, 1—2.

86) *Antt.* XIX, 7, 4. 8, 2. Ueber die an letzterer Stelle erwähnten Spiele zu Ehren des Kaisers Claudius s. oben § 18 *s. fin.*

stehen, was Eusebius von den Spielen des Maximinus sagt[87]. 4) Ein παγκράτιον erwähnt die Inschrift von Aphrodisias, einen Faustkampf die Inschrift von Laodicea[88]. — In Ptolemais erbaute Herodes d. Gr. ein Gymnasium[89].

In Damaskus erbaute ebenfalls Herodes ein Gymnasium und ein Theater (s. Josephus a. a. O.). Ein παγκράτιον daselbst ist durch die Inschrift von Aphrodisias bezeugt. Die dortigen σεβάσμια (Spiele zu Ehren des Kaisers) werden auf den Münzen seit Macrinus erwähnt[90]. — In Gadara sind noch heute die Ruinen von zwei Theatern erhalten[91]. Eine ναυμαχία daselbst kommt auf einer Münze Marc-Aurel's vor[92]. — Kanatha hat ausser seinen Tempelruinen auch die eines kleinen in den Felsen gehauenen Theaters, das auf einer Inschrift als θεατροειδὲς ᾠδεῖον bezeichnet ist[93]. — In Skythopolis sind noch Spuren eines Hippodromes und Ruinen eines Theaters erhalten[94]. Ein dortiges παγκράτιον erwähnt die Inschrift von Aphrodisias, einen ταλαντιαῖος ἀγών die Inschrift von Laodicea[95]. — Unter den grossartigen Ruinen von Gerasa finden sich auch solche von zwei Theatern und Spuren einer Naumachie (eines für Schiffskämpfe eingerichteten Amphitheaters)[96]. — Auch

87) *De martyr. Palaest.* VI, 2: ἀνδρῶν ἐντέχνοις τισὶ σωμασκίαις παραδόξους ψυχαγωγίας τοῖς ὁρῶσιν ἐνδεικνυμένων. S. dazu Valesius' Anm.

88) Diese πυγμή fand statt bei Gelegenheit des Σεουήρειος Οἰκουμενικὸς Πυθικός (*scil.* ἀγών), d. h. der dem Kaiser Septimius Severus geweihten pythischen Spiele.

89) *Joseph. B. J.* I, 21, 11.

90) *Mionnet* V, 291 *sqq. Suppl.* VIII, 198 *sqq. De Saulcy p.* 42 *sqq.* Auch auf Inschriften: *Corp. Inscr. Attic. t.* III *n.* 129. *Corp. Inscr. Lat. t.* XIV *n.* 474.

91) S. darüber die in § 23, I Nr. 14 citirte geographische Literatur. Die genaueste Beschreibung der beiden Theater giebt Schumacher, *Northern 'Ajlûn, London* 1890, *p.* 49—60.

92) S. darüber bes. *Eckhel, Doctr. Num.* III, 348 *sqq.*, auch *Mionnet* V, 326 *n.* 38. *De Saulcy p.* 299.

93) Die Inschrift bei *Le Bas et Waddington t.* III *n.* 2341. Ueber das Gebäude selbst s. die in § 23, I Nr. 18 citirte geographische Literatur.

94) S. bes. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener vol.* II *p.* 106 (Plan des Hippodromes) u. *p.* 107 (Plan des Theaters). — Das Theater ist nach Conder (II, 106) *the best-preserved specimen of Roman work in Western Palestine.*

95) Ueber ταλαντιαῖος ἀγών s. oben Anm. 78.

96) S. die in § 23, I Nr. 22 citirte geographische Literatur. In einem der Theater sind noch Sitz-Nummern erkennbar (Nestle, Mittheilungen und Nachrichten des DPV. 1896, S. 43). Nach Benzinger, Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins XIV, 1891, S. 73 haben in neuerer Zeit starke Zerstörungen an den Theatern in Dscherasch stattgefunden. Doch s. noch die Abbildungen von Schumacher, Zeitschr. des DPV. XVIII, 1895, 133. 135.

Philadelphia hat noch die Ruinen eines Theaters und eines Odeums (eines kleinen bedeckten Theaters)[97]. Ein παγκράτιον daselbst erwähnt die Inschrift von Aphrodisias. — In Cäsarea Panias gab Titus nach Beendigung des jüdischen Krieges „mannigfaltige Schauspiele" (παντοίας θεωρίας), namentlich Gladiatorenkämpfe und Thierhetzen, für welche die jüdischen Kriegsgefangenen verwendet wurden[98]. Ein dortiges παγκράτιον erwähnt die Inschrift von Aphrodisias. — Ueber die Spiele in den jüdischen Städten (Jerusalem, Jericho, Tarichea, Tiberias) s. den nächsten Abschnitt.

Ausser den Culten und Festspielen ist es endlich noch ein dritter Punkt, der uns zeigt, wie tief in manchen dieser Städte der Hellenismus durchgedrungen ist: sie haben Männer hervorgebracht, welche sich in der griechischen Literatur einen Namen erworben haben. Unter den Küstenstädten ragt in dieser Beziehung namentlich Askalon hervor. Bei Stephanus von Byzanz (*s. v.* Ἀσκάλων) werden allein vier stoische Philosophen aufgezählt, die aus Askalon stammten: Antiochus, Sosus, Antibius, Eubius. Von diesen ist nur Antiochus näher bekannt. Er war ein Zeitgenosse des Lucullus und Lehrer Cicero's, gehört also dem ersten Jahrh. vor Chr. an. Sein System ist übrigens nicht eigentlich stoisch, sondern eklektisch[99]. Als Grammatiker aus Askalon nennt Steph. Byz. den Ptolemäus und Dorotheus, als Historiker den Apollonius und Artemidorus. Die beiden letzteren sind unbekannt. Dorotheus wird zwar auch sonst citirt; seine Zeit lässt sich aber nicht bestimmen[100]. Am bekanntesten ist nächst dem Philosophen Antiochus der Grammatiker Ptolemäus[101]. Wenn er, wie Steph. Byz. angiebt, Ἀριστάρχου γνώριμος gewesen wäre, so

97) S. die in § 23, I Nr. 23 citirte geographische Literatur. Die genaueste Beschreibung giebt *Conder* in: *The Survey of Eastern Palestine vol.* I, 1889, *p.* 35 *sqq.*

98) *Bell. Jud.* VII, 2, 1.

99) Vgl. über Antiochus: Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1 (3. Aufl. 1880) S. 597—608. *Hoyer, De Antiocho Ascalonita, Bonn* 1883. Susemihl, Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit Bd. II, 1892, S. 284—291. v. Arnim in Pauly's Real-Enc. Neue Bearb. I *s. v.* *Doege, Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascalonitam in morali philosophia. Diss. Halle* 1896.

100) Vgl. über Dorotheus: *Fabricius, Biblioth. graeca ed. Harles* I, 511. VI, 365. X, 719. Pauly's Encykl. II, 1251. Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 381.

101) Vgl. über Ptolemäus: *Fabricius, Bibl. gr.* I, 521. VI, 156 *sqq.* Pauly's Encykl. VI, 1, 242. Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 347. *Baege, De Ptolemaeo Ascalonita* 1882 (auch in *Dissertationes philol. Halenses* V, 2, 1883). Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 156—158.

würde er dem zweiten Jahrh. vor Chr. angehören. Wahrscheinlich ist er aber erheblich jünger (um den Beginn der christlichen Zeitrechnung) [102]. Ausser den von Stephanus Byz. aufgezählten sind noch einige andere griechische Literaten aus Askalon bekannt [103]. — Unter den Städten der Dekapolis sind besonders Damaskus, Gadara und Gerasa als Geburtsorte berühmter Männer hervorzuheben. Aus Damaskus stammte Nicolaus, der Zeitgenosse des Herodes, berühmt als Geschichtsschreiber und Philosoph (s. über ihn § 3, B, Nr. 11). Aus Gadara stammte der Epikureer Philodemus, der Zeitgenosse Cicero's, von dessen Schriften durch die in Herkulaneum gefundenen Rollen zahlreiche Fragmente bekannt geworden sind [104]; ferner der gleichfalls in der ersten Häfte des ersten Jahrhunderts vor Chr. lebende Epigrammendichter Meleager, von welchem sich gegen 130 Epigramme in der griechischen Anthologie erhalten haben; er hat auch zuerst eine Sammlung von griechischen Epigrammen veranstaltet und dadurch den Grund zu unserer Anthologie gelegt [105]. Im dritten Jahrhundert vor Chr. lebte der Cyniker und Satirendichter Menippus aus Gadara, genannt ὁ σπουδογέλοιος [106]. Dem Ende des ersten Jahrhunderts vor Chr. gehört der Rhetor Theodorus aus Gadara an, der Lehrer des Kaisers Tiberius [107]. Diese vier werden schon von Strabo zusammengestellt, der dabei freilich unser Gadara mit Gadara = Gazara in Philistäa verwechselt [108].

102) Vgl. über die Zeit des Ptolemäus *Baege p.* 2—6. Bei Stark, Gaza S. 633, wird er wohl nur aus Versehen in die Mitte des 3. Jahrh. gesetzt.

103) *Reland, Palaestina p.* 594.

104) Ueber Philodemus: Preller, Art. „Philodemus" in Ersch und Grubers Encyklopädie. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1, 3. Aufl. S. 374 f. Ueberweg, Gesch. der Philos. I, 4. Aufl. S. 217. Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 267—278. 561. 689. *Philodemi volumina rhetorica ed. Sudhaus*, 2 Bde. 1892—1896.

105) Ueber Meleager: Pauly's Real-Enc. IV, 1739. Susemihl, Gesch. der griech. Litt. I, 46 f. II, 555—557. Radinger in: Eranos Vindobonensis (1893) S. 304—308. *Ouvrée, Méléagre de Gadara. Paris* 1894. Radinger, Meleagros von Gadara, 1895.

106) Ueber Menippus: Pauly's Real-Enc. IV, 1805 f. Zeller, Philosophie der Griechen 3. Aufl. II, 1, 246; III, 1, 766. *Wildenow, De Menippo Cynico, Halis Sax.* 1881. Susemihl I, 44—46. Gegen die Annahme, dass Menippus im ersten Jahrh. vor Chr. gelebt habe, s. Zeller III, 1, 766. Susemihl I, 44 Anm. 138. Da Menippus als Sklave aus Gadara nach dem Pontus gekommen war, ist er allerdings kein Beweis für die Blüthe des Hellenismus in Gadara im dritten Jahrh. vor Chr.

107) Ueber Theodorus: Piderit, *De Apollodoro Pergameno et Theodoro Gadarensi rhetoribus, Marburg* 1842. Pauly's Real-Enc. VI, 2, 1819. *Clinton, Fasti Hellenici t.* III *ad ann.* 44, 31, 6 vor Chr. Susemihl II, 507—511.

108) *Strabo* XVI, 2, 29 *p.* 759. Ueber Gadara = Gazara s. oben Bd. I, 2. Aufl. S. 194 f. 275. Nach dem Zusammenhang bei Strabo ist dieses ge-

Unter Hadrian lebte der Cyniker Oenomaus aus Gadara[109]), im dritten Jahrhundert nach Chr. der Rhetor Apsines aus Gadara[110]). — Aus Gerasa stammten nach Steph. Byz. (*s. v. Γέρασα*): Ariston (*ῥήτωρ ἀστεῖος*), Kerykos (*σοφιστής*) und Platon (*νομικὸς ῥήτωρ*), alle drei sonst nicht bekannt. Im zweiten Jahrhundert nach Chr. lebte der neupythagoreische Philosoph und Mathematiker Nikomachus aus Gerasa[111]).

2. Der Hellenismus im jüdischen Gebiete[112]).

Aus dem eigentlich jüdischen Gebiete ist der Hellenismus nach seiner religiösen Seite durch die makkabäische Erhebung siegreich zurückgewiesen worden; erst nach der Niederwerfung des jüdischen Volksthums im vespasianischen und hadrianischen Kriege wurde den heidnischen Culten auch hier durch die Römer gewaltsam Eingang verschafft. Damit ist aber nicht gesagt, dass das jüdische Volk in jener früheren Zeit überhaupt vom Hellenismus unberührt geblieben ist. Der Hellenismus ist ja eine Culturmacht, die sich auf alle Lebensgebiete erstreckt. Die Organisation der Staatsverfassung, Rechtspflege und Verwaltung, öffentliche Einrichtungen, Kunst und Wissenschaft, Handel und Industrie, die Gewohnheiten des täglichen Lebens bis herab auf Mode und Putz: alles hat er eigenthümlich gestaltet und damit dem ganzen Leben, wohin er kam, den Stempel des griechischen Geistes aufgeprägt. Zwar ist hellenistische Cultur nicht gleichbedeutend mit hellenischer. Die Bedeutung der ersteren liegt vielmehr gerade darin, dass sie durch Aufnahme der brauchbaren Elemente aller fremden Culturen in ihren Bereich zu einer Weltcultur geworden ist. Aber eben diese Weltcultur ist dann doch ein eigenthümliches Ganze geworden, in welchem das über mächtige griechische Element den massgebenden Grundton bildet. In den Strom dieser hellenistischen Cultur wurde nun auch das jüdische Volk hineingezogen: langsam zwar und widerstrebend, aber doch unwiderstehlich. Wenn der religiöse Eifer es auch erreicht hat, dass die heidnische Gottesverehrung und was

meint. Da es aber seit der Makkabäerzeit eine jüdische Stadt war, so ist sicher nicht dieses, sondern das hellenistische Gadara im Ostjordanland der Geburtsort jener griechischen Schriftsteller.

109) Ueber Oenomaus: Pauly's Real-Enc. V, 880. Zeller III, 1, 769 f. *Saarmann, De Oenomao Gadareno. Lips.* 1887.

110) Ueber Apsines: Pauly's Real-Enc. I, 2, 1357 f. Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 445. Pauly-Wissowa, Real-Enc. II, 277 ff. (v. Brzoska).

111) Ueber Nikomachus: *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* V, 629 *sqq.* Pauly's Real-Enc. V, 633. Zeller III, 2, 108 f. Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 414 f.

112) Vgl. zum Folgenden überh.: Hamburger, Realencyclop. für Bibel und Talmud II. Abthlg., Artikel „Griechenthum“.

damit zusammenhing, aus Israel ferngehalten wurde, so konnte er doch auf den übrigen Gebieten des Lebens das Hereinfluthen der hellenistischen Cultur nicht dauernd verhindern. Die einzelnen Stadien lassen sich nicht mehr verfolgen. Wenn man aber erwägt, dass das kleine jüdische Land fast auf allen Seiten von hellenistischen Gebieten eingeschlossen war, mit welchen es nothgedrungen schon um des Handels willen in stetem Verkehr leben musste, und wenn man sich dessen erinnert, dass schon die makkabäische Erhebung im Grunde sich doch nur gegen die heidnische Gottesverehrung, nicht gegen den Hellenismus überhaupt gerichtet hat, und dass dann die späteren Hasmonäer in ihrem ganzen Wesen wieder hellenistisches Gepräge tragen (sie haben fremde Soldtruppen, lassen griechische Münzen schlagen, geben sich griechische Namen und dergl.), und dass einzelne von ihnen wie Aristobul I den Hellenismus direct begünstigten, — wenn man dies alles erwägt, so wird man sicher annehmen dürfen, dass der Hellenismus trotz der makkabäischen Erhebung doch schon vor Beginn der römischen Zeit in nicht unerheblichem Masse in Palästina Eingang gefunden hat[113]. Durch die Herrschaft der Römer und Herodianer ist dann sein weiteres Vordringen noch erheblich gefördert worden; und es ist nun auch das lateinische Element hinzugekommen, das namentlich seit dem Ende des ersten Jahrh. nach Chr. sich stark bemerklich macht. Aus dieser späteren Zeit (erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.) haben wir in der Mischna ein sehr reiches Material, das uns den Einfluss des Hellenismus auf allen Lebensgebieten deutlich zur Anschauung bringt. Eine Menge griechischer und auch lateinischer Fremdworte in dem Hebräischen der Mischna zeigt, wie es eben die hellenistische Cultur ist, die auch in Palästina die Herrschaft gewonnen hat. Eine Reihe von Beispielen möge dies noch im Einzelnen darthun[114].

---

113) Zur Zeit Hyrkan's I (135—105 vor Chr.) kamen Athener nicht nur in diplomatischen Missionen (*κατὰ πρεσβείαν*), sondern auch in Privat-Angelegenheiten (*κατ' ἰδίαν πρόφασιν*) nach Judäa. Da Hyrkan sich ihnen freundlich erwies, beschlossen die Athener, ihn durch Aufstellung einer ehernen Bildsäule und Verleihung eines goldenen Kranzes zu ehren (*Jos. Antt.* XIV, 8, 5). Josephus bezieht diesen Beschluss auf Hyrkan II; und manche Neuere sind ihm gefolgt (z. B. auch Köhler im *Corp. Inscr. Attic.* II, Erläuterungen zu *n.* 470). Aber Homolle hat gezeigt, dass der Archon Agathokles, nach welchem das Decret datirt ist (*ἐπὶ Ἀγαθοκλέους ἄρχοντος*), in das J. 106/105 vor Chr. zu setzen ist (*Bulletin de correspondance hellénique* XVII, 1893, *p.* 145—158; hiernach Pauly-Wissowa, Real-Enc. II, 591). Zu den Namen in dem Decret *Antt.* XIV, 8, 5 s. auch *Corp. Inscr. Attic.* II *n.* 470.

114) Die folgende Zusammenstellung beruht zum grössten Theil auf eigener Sammlung. Mehrfache Ergänzungen bot mir das sehr fleissige (nur in den Be-

|Vor allem sind natürlich auf dem Gebiete der **Staatsverfassung** und des **Militärwesens** mit den fremden Einrichtungen auch die fremden Begriffe geläufig geworden. Ein Provinzialstatthalter heisst הגמון (*ἡγεμών*), eine Provinz הגמוניא (*ἡγεμονία*), die Communalbehörde einer Stadt ארכי (*ἀρχή*)[115]. Für „Militär" überhaupt wird das lat. לגיונות (*legiones*) gebraucht; ein Heer heisst אסטרטיא (*στρατιά*), der Krieg פולמוס (*πόλεμος*), der Sold אפסניא (*ὀψώνιον*), der Helm קסדא (*cassida*), der Schild תריס (*θυρεός*)[116]. — Im **Gerichtswesen** sind im Wesentlichen die jüdischen Traditionen festgehalten worden. Das Gesetz, das Gott durch Mose seinem Volk gegeben, erstreckte sich ja nicht nur auf die heiligen Handlungen, sondern auch auf die bürgerlichen Rechtsverhältnisse und die Organisation der Rechtspflege. Hier war also in den wesentlichen Punkten das Alte Testament massgebend. Trotzdem begegnen wir auch hier im Einzelnen griechischen Begriffen und Einrichtungen. Der Gerichtshof heisst zwar gewöhnlich בית דין, zuweilen aber auch סנהדרין

---

legstellen nicht vollständige) Verzeichniss der griechischen und lateinischen Worte der Mischna von *Anton Theodor Hartmann*, *Thesauri linguae hebraicae e Mischna augendi particula* I (*Rostochii* 1825) *p.* 40—47; vgl. *part.* III (1826) *p.* 95. — Sonst vgl. über die Fremdworte in Mischna und Talmud: Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung aus jüdischen Quellen, Heft I u. II, 1852—1854. — Cassel in Ersch und Gruber's Encykl. Abth. II Bd. 27, S. 28 f. — Adolf Brüll, Fremdsprachliche Redensarten und ausdrücklich als fremdsprachlich bezeichnete Wörter in den Talmuden und Midraschim. Leipzig, 1869. — Perles, Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer, Breslau 1871. — N. Brüll, Fremdsprachliche Wörter in den Talmuden und Midraschim (Jahrbb. f. jüdische Gesch. und Literatur, I. Jahrg. 1874, S. 123—220). — Fürst, *Glossarium graeco-hebraeum* oder der griechische Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke 1891. Einige Nachträge hierzu: *Revue des études juives t.* XXIII, 1891, *p.* 129—131. — Krauss, Zur griechischen und lateinischen Lexikographie aus jüdischen Quellen (Byzantinische Zeitschrift Bd. II, 1893, S. 494—548). — Dalman, Grammatik des jüdisch-palästin. Aramäisch, 1894, S. 145 ff. — M. Schwab, *Mots grecs et latins dans les livres rabbiniques* (*Semitic Studies in memory of Alex. Kohut*, *Berlin* 1897, *p.* 514—542). — Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum. 1. Teil 1897 (349 S.). — M. Schwab, *Transcription de mots grecs et latins en Hébreu* (*Journal asiatique*, *Neuvième Série t.* X, 1897, *p.* 414—444).

115) הגמון *Edujoth* VII, 7. הגמוניא *Gittin* I, 1. — ארכי *Kidduschin* IV, 5.

116) לגיונות *Kelim* XXIX, 6. *Ohaloth* XVIII, 10. — אסטרטיא *Kidduschin* IV, 5. — פולמוס *Sota* IX, 14. *Para* VIII, 9. — אפסניא (nicht אספניא, s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.*) *Sanhedrin* II, 4. — קסדא *Schabbath* VI, 2. *Kelim* XI, 8. — תריס *Schabbath* VI, 4. *Sota* VIII, 1. *Aboth* IV, 11. — Auch bei den Nabatäern sind militärische Titel wie *στρατηγός* und הפרכא (= *ἔπαρχος* oder *ἵππαρχος* oder *ὕπαρχος*?) häufig (אסרתגא *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 160. 161. 169. 195. 196. 214. 224. 235. 238. הפרכא *ibid. n.* 173. 207. 214. 221).

(*συνέδριον*), die Vorsitzenden פרהדרין (*πρόεδροι*)[117], der Ankläger קטיגור (*κατήγορος*), der Vertheidiger פרקליט (*παράκλητος*), ein Unterpfand אפותיקי (*ὑποθήκη*), ein Testament דיתיקי (*διαθήκη*), ein Vormund oder Güterverwalter אפיטרופוס (*ἐπίτροπος*)[118]. Ja sogar für ein specifisch jüdisches Rechts-Institut, das zur Zeit Hillel's eingeführt wurde, nämlich die bei Gericht deponirte Erklärung, dass man sich trotz des Sabbathjahres das Recht vorbehalte, ein gegebenes Darlehen zu jeder Zeit einzufordern, ist der griechische Ausdruck פרוזבול (*προσβολή*) gebraucht worden[119].

| Von anderen öffentlichen Einrichtungen kommen zunächst wieder die Spiele in Betracht. Das pharisäische Judenthum hat stets die heidnische Art der Spiele verpönt. Zwar erzählt Philo in seiner Schrift *Quod omnis probus liber*, dass er einmal einem *ἀγὼν παγκρατιαστῶν* beigewohnt habe und ein andermal der Aufführung einer Tragödie des Euripides[120]. Aber was der gebildete Alexandriner sich erlaubte, ist nicht massgebend für den gesetzesstrengen Palästinenser. Schon in der Makkabäerzeit wird die Erbauung eines Gymnasiums in Jerusalem und der Besuch desselben von Seite der Juden als ein Hauptgräuel des herrschenden Hellenismus erwähnt (I *Makk.* 1, 14—15. II *Makk.* 4, 9—17). Auch später ist dies stets der Standpunkt des gesetzlichen Judenthums geblieben[121].

---

117) פרהדרין kann = *πάρεδροι* oder = *πρόεδροι* sein. Letzteres ist als das Richtige zu betrachten, da auf dem zweisprachigen Zolltarif von Palmyra בפלהדרותא parallel mit *ἐπὶ προέδρου* steht. S. dazu Reckendorf, Zeitschr. der DMG. 1888, S. 392.

118) סנהדרין *Sota* IX, 11. *Kidduschin* IV, 5. *Sanhedrin* I, 5—6. IV, 3. *Schebuoth* II, 2. *Middoth* V, 4. Bes. häufig in den späteren Targumen, s. *Buxtorf, Lex. Chald.*, u. Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* — פרהדרין *Joma* I, 1. — קטיגור und פרקליט *Aboth* IV, 11. *κατήγωρ* in dieser hebr. Form auch *Apoc. Joh.* 12, 10. — אפותיקי *Gittin* IV, 4. — דייתיקי *Moed katan* III, 3. *Baba mezia* I, 7. *Baba bathra* VIII, 6. — אפיטרופוס *Schebiith* X, 6. *Bikkurim* I, 5. *Pesachim* VIII, 1. *Gittin* V, 4. *Baba kamma* IV, 4. 7. *Baba bathra* III, 3. *Schebuoth* VII, 8. אפיטרופא (Verwalterin) *Kethuboth* IX, 4. 6.

119) פרוזבול *Pea* III, 6. *Schebiith* X, 3—7. *Moed katan* III, 3. *Kethuboth* IX, 9. *Gittin* IV, 3. *Ukzin* III, 10.

120) *Opp. ed. Mangey* II, 449 u. 467.

121) *Aboda sara* I, 7: „Man darf den Heiden keine Bären, Löwen oder sonst etwas, wodurch Anderen Schaden entstehen kann, verkaufen. Man darf ihnen nicht eine Basilika, einen Richtplatz (Gradum), ein Stadium oder Bema bauen helfen". — Vgl. überh.: Winer, Realwörterb. *s. v.* „Spiele" und die dort citirte Literatur. Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur (1875) S. 291—300. Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie (1880) S. 68: „Ueber Theater und Circus der Heiden ist das Urtheil überall sehr streng". Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Theater". Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bde. 1884—1890. Der-

Sogar Josephus bezeichnet Theater und Amphitheater als „der jüdischen Sitte fremdartig"[122]. Aber trotz dieser theoretischen Ablehnung konnte das Judenthum es doch nicht hindern, dass seit der herodianischen Zeit auch mitten im heiligen Lande das Gepränge heidnischer Spiele entfaltet wurde; und man kann dabei doch nicht annehmen, dass die Masse des jüdischen Volkes sich den Besuch derselben versagt hat. In **Jerusalem** erbaute Herodes ein Theater und Amphitheater und führte daselbst wie in Cäsarea vierjährige Spiele zu Ehren des Kaisers ein[123]. Die Spiele lassen auch die Existenz eines Stadiums und eines Hippodromes erwarten; das letztere wird einmal ausdrücklich erwähnt[124]. In **Jericho**, wo Herodes öfters residirt zu haben scheint, war ein Theater, Amphitheater und Hippodrom[125]. In **Tiberias** wird gelegentlich ein Stadium erwähnt[126]. Selbst eine unbedeutende Stadt wie **Tarichea** hatte ein Hippodrom[127].

Weitere Einrichtungen, bei welchen sich der Einfluss des Hellenismus zeigt, sind die öffentlichen **Bäder** und die öffentlichen **Herbergen**. Das Bad heisst zwar mit einem gut hebräischen Ausdruck מֶרְחָץ. Aber der Name für den Bademeister בַּלָּן (*βαλανεύς*) deutet auf griechische Einrichtung desselben[128]. Bei den öffentlichen Herbergen verräth schon ihr griechischer Name פונדק

---

selbe, Die Agada der palästinensischen Amoräer, Bd. 1—2, 1892—1896 (s. in beiden Werken das Sachregister unter „Theater").

122) *Antt.* XV, 8, 1: *θέατρον ... ἀμφιθέατρον, περίοπτα μὲν ἄμφω τῇ πολυτελείᾳ, τοῦ δὲ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους ἔθους ἀλλότρια· χρῆσίς τε γὰρ αὐτῶν καὶ θεαμάτων τοιούτων ἐπίδειξις οὐ παραδέδοται.* Die Juden sahen in den Spielen eine *φανερὰ κατάλυσις τῶν τιμωμένων παρ' αὐτοῖς ἐθῶν.*

123) *Antt.* XV, 8, 1. Ein in den natürlichen Felsen gehauenes **Theater** in der Nähe Jerusalems ist in neuerer Zeit von **Schick** nachgewiesen worden, der es freilich fälschlich „Amphitheater" nennt (*Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements* 1887, p. 161—166, vgl. oben § 15, 2. Aufl. I, 319). — Die Spiele in Jerusalem umfassten wie die in Cäsarea alle vier Arten: gymnastische und musische Spiele, Wagenrennen und Thierhetzen. S. die nähere Beschreibung bei Josephus a. a. O.

124) *Antt.* XVII, 10, 2. *Bell. Jud.* II, 3, 1.

125) Theater: *Antt.* XVII, 6, 3. Amphitheater: *Antt.* XVII, 8, 2. *B. J.* I, 33, 8. Hippodrom: XVII, 6, 5. *B. J.* I, 33, 6.

126) *Bell. Jud.* II, 21, 6. III, 10, 10. *Vita* 17. 64.

127) *Bell. Jud.* II, 21, 3. *Vita* 27. 28.

128) בלן *Kelim* XVII, 1. *[illegible]* IV, 2. — Vgl. über die Bäder als eine heidnische, aber den Juden erlaubte Einrichtung bes. auch *Aboda sara* I, 7. III, 4. — Ueber ihre Verbreitung und Einrichtung: **Marquardt**, Das Privatleben der Römer Bd. I (1879) S. 262 ff. **Hermann** und **Blümner**, Lehrb. der griechischen Privatalterthümer (1882) S. 210 ff. **Pauly-Wissowa**, Real-Enc. Art. *Aquae* II, 294—307 und Art. „Bäder" von **Mau** (II, 2743—2758).

(*πανδοκεῖον* oder *πανδοχεῖον*), dass sie ein Erzeugniss der hellenistischen Zeit sind[129]).

Als stark hellenisirend werden wir uns überhaupt den Baustil, namentlich bei den öffentlichen Gebäuden vorzustellen haben[130]). Bei den hellenistischen Städten in der Umgebung Palästina's ist dies ja ohnehin selbstverständlich. Sie hatten alle ihre *ναούς, θέατρα, γυμνάσια, ἐξέδρας, στοάς, ἀγοράς, ὑδάτων εἰσαγωγάς, βαλανεῖα, κρήνας, περίστυλα* in griechischer Weise[131]). Aber auch für das eigentliche Palästina darf, namentlich seit der Zeit des Herodes, die Herrschaft des griechischen Stiles als sicher vorausgesetzt werden. Wenn Herodes sich in Jerusalem einen prachtvollen Palast erbaute, | so ist dabei ohne Zweifel der griechisch-römische Stil zur Anwendung gekommen[132]). Und das Gleiche gilt auch von den anderen Palästen und Denkmälern Jerusalems in jener Zeit. Jedenfalls kennt man auch in Palästina nicht nur (wie nach dem über die Spiele Bemerkten vorauszusetzen ist) Stadien[133]), sondern auch Basiliken[134]), Säulenhallen[135]), Vor-

---

129) פונדקי *Jebamoth* XVI, 7. *Gittin* VIII, 9. *Kidduschin* IV, 12. *Edujoth* IV, 7. *Aboda sara* II, 1. פונדקית (die Wirthin) *Demai* III, 5. *Jebamoth* XVI, 7. – Reisende Fremde heissen אכסניא oder אכסנאין (*ξένοι*) *Demai* III, 1. *Chullin* VIII, 2. — פונדקי nicht selten auch in den Targumen, s. *Buxtorf Lex. Chald.*, und Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* — Ein *δημόσιον* oder *κοινὸν πανδοχῖον* auf zwei Inschriften im Hauran, *Le Bas et Waddington, Inscr. T.* III *n.* 2462. 2463 = *Quarterly Statement of the Pal. Expl. Fund* 1895 *p.* 148. 147. Bekanntlich kommt das Wort auch im Neuen Testamente vor (*Luc.* 10, 34). S. überhaupt Wetstein, *Nov. Test.* zu *Luc.* 10, 34, Hermann und Blümner, Lehrb. der griechischen Privatalterthümer S. 497 ff., und die Lexika.

130) Vgl. Winer, RWB. Artikel „Baukunst". Rüetschi in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. II, 132 ff. Benzinger, ebendas. 3. Aufl. II, 452 ff. *De Saulcy, Histoire de l'art judaïque, Paris* 1858. *Conder, Notes on architecture in Palestine* (*Quarterly Statement* 1878, *p.* 29—40). Derselbe, *Syrian Stone-Lore or the monumental History of Palestine, London* 1886 (hierüber Zeitschr. des DPV. XI, 109). Das grosse Werk von *Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité* behandelt in *t.* IV, *Paris* 1887, nur die althebräische Kunst vor dem Aufkommen des Hellenismus. — Die erhaltenen Reste gehören fast alle den nicht-jüdischen Städten Palästina's an.

131) S. bes. die Uebersicht über die Bauten des Herodes *Bell. Jud.* I, 21, 11. – Ueber Gaza vgl. Stark, Gaza S. 598 ff. — Ueber Berytus die Bauten der beiden Agrippa *Antt.* XIX, 7, 5. XX, 9, 4. — Ueber die öffentlichen Gebäude, welche in griechischen Städten überhaupt üblich waren, s. Hermann und Blümner, Lehrb. der griechischen Privatalterthümer (1882) S. 132 ff.

132) S. die Beschreibung *B. J.* V, 4, 4.

133) אצטדין (*στάδιον*) *Baba kamma* IV, 4. *Aboda sara* I, 7.

134) בסילקי (*βασιλική*) *Aboda sara* I, 7. *Tohoroth* VI, 8.

135) איצטבא (*στοά*) *Schekalim* VIII, 4. *Sukka* IV, 4. *Ohaloth* XVIII, 9. *Tohoroth* VI, 10.

hallen[136]), Tribünen[137]), Speisesäle[138]) und Anderes nach griechisch-römischer Art. Sogar beim Tempel zu Jerusalem ist griechischer Baustil reichlich zur Anwendung gekommen. Zwar beim eigentlichen Tempelhaus (dem *ναός*) durfte Herodes es nicht wagen, die althergebrachten Formen zu verlassen. Aber schon für den Bau des innern Vorhofes sind griechische Muster massgebend gewesen. Die Thore desselben hatten nach Innen zu Vorhallen (*ἐξέδραι*); und zwischen denselben liefen an den Innenseiten der Mauer Säulenhallen (*στοαί*) entlang[139]). Das Thor auf der Ostseite des Vorhofes hatte Thorflügel aus korinthischem Erz, die noch kostbarer waren als die mit Silber und Gold bekleideten[140]). Ganz im griechischen Stile waren die Säulenhallen (*στοαί*), welche den äusseren Vorhof auf allen vier Seiten umgaben. Die Mehrzahl derselben war doppelt (*διπλαῖ*)[141]); am grossartigsten aber war die auf der Südseite befindliche. Sie hatte die Form einer Basilika (*βασίλειος στοά*); vier Reihen mächtiger korinthischer Säulen, im Ganzen 162 an der Zahl, bildeten eine dreischiffige Halle, deren mittleres Schiff um die Hälfte breiter und noch einmal so hoch war | als jedes der beiden Seitenschiffe[142]). — Dies alles beweist freilich nicht, dass auch für die gewöhnlichen Privathäuser der griechische Stil herrschend war; und es darf dies wohl auch nur in beschränktem Masse angenommen

---

136) אכסדרה (*ἐξέδρα*) *Maaseroth* III, 6. *Erubin* VIII, 4. *Sota* VIII, 3. *Tamid* I, 3. *Middoth* I, 5. *Ohaloth* VI, 2. — Die *ἐξέδρα* ist eine offene Vorhalle vor der Hausthüre; s. bes. *Ohaloth* VI, 2. Sie wird daher auch definirt als ein Raum, welcher von drei Wänden und einer Decke darüber eingeschlossen ist, s. Maimonides und Bartenora zu Mischna *Maaseroth* III, 6 (Surenhusius Mischna I, 255). Auf einer Grabschrift zu Palmyra bezeichnet אכסדרא die Vorhalle in einer Grabhöhle (Zeitschr. für Assyriologie IX, 1894, S. 264 ff. 329 ff.)

137) בימה (*βῆμα*) *Sota* VII, 8. *Aboda sara* I, 7.

138) טריקלין (*τρίκλινος*) *Erubin* VI, 6. *Baba bathra* VI, 4. *Aboth* IV, 16. *Middoth* I, 6.

139) Die *ἐξέδραι* des Tempelvorhofes werden unter diesem Namen auch in der Mischna erwähnt (*Tamid* I, 3. *Middoth* I, 5). Vgl. über dieselben *Bell. Jud.* V, 5, 3; auch V, 1, 5 *fin.* VI, 2, 7. 4, 1. *Antt.* XX, 8, 11 — Ueber die *στοαί* des inneren Vorhofes s. *Bell. Jud.* V, 5, 2 *fin.* VI, 5, 2 (wo sie von denen des äusseren bestimmt unterschieden werden).

140) *Bell. Jud.* V, 5, 3 *init.*; vgl. über dieses Thor auch *B. J.* II, 17, 3. VI, 5, 3. Es ist wahrscheinlich identisch mit der in der Apostelgeschichte erwähnten *θύρα ὡραία* (*Act.* 3, 2).

141) *Bell. Jud.* V, 5, 2 *init.* Vgl. auch *B. J.* VI, 3, 1 und sonst. *Philo, De monarchia Lib.* II § 2. — Die *στοαί* werden unter dieser griechischen Bezeichnung auch in der Mischna erwähnt (*Schekalim* VIII, 4. *Sukka* IV, 4).

142) *Antt.* XV, 11, 5.

werden. Gelegentlich sehen wir, dass auch phönicische und ägyptische Bauart in Palästina bekannt war[143]).

Die bildende Kunst konnte in Palästina wegen der jüdischen Verwerfung aller Menschen- und Thierbilder natürlich keinen Eingang finden; denn die Herodianer haben sich doch nur in vereinzelten Fällen erlaubt, der jüdischen Anschauung Trotz zu bieten, wie wenn z. B. Herodes d. Gr. am Tempel einen goldenen Adler anbringen liess, oder Herodes Antipas Thierbilder an seinem Palaste in Tiberias[144]). — Griechische Musik ist ohne Zweifel bei den Festspielen in Jerusalem und anderwärts vertreten gewesen[145]). Die musikalischen Instrumente der Griechen, *κίθαρις, ψαλτήριον* und *συμφωνία,* kennt bekanntlich schon das Buch Daniel und ebenso auch die Mischna[146]). — Von Unterhaltungs- und Glücksspielen ist

143) Tyrische Höfe an den Häusern werden *Maaseroth* III, 5 erwähnt; tyrische und ägyptische Fenster *Baba bathra* III, 6. — Die tyrischen Häuser waren besonders gross und schön, s. *Ezech.* 26, 12. *Strabo* XVI p. 757 *init. Jos. Bell. Jud.* II, 18, 9.

144) Der Adler am Tempel: *Antt.* XVII, 6, 2. *B. J.* I, 33, 2. — Die Thierbilder am Palast in Tiberias: *Jos. Vita* 12. — In der Diaspora kommen freilich Thierbilder als ornamentaler Schmuck zuweilen vor. So auf dem Mosaik im Fussboden der Synagoge zu Hammam-Lif in Nord-Africa (Abbildungen in: *Revue archéol. trois. Série t.* III, 1884 *pl.* VII—XI und *Revue des études juives t.* XIII, 1886, *p.* 48—49) und in der jüdischen Katakombe der Vigna Randanini bei Rom (*Garrucci, Storia della Arte cristiana vol.* VI, 1880, *tav.* 489), auch auf jüdischen Glasgefässen in Rom (*Garrucci tav.* 490). Ueber *Judaica vela* mit monströsen Thierbildern bei *Claudian* um 400 n. Chr. s. unten Anm. 196. Vgl. überh. Kaufmann, *Revue des études juives* XIII, 50—52. Ders., *Art in the Synagogue, Jewish Quarterly Review vol.* IX, 1897, *p.* 254—269. — Thierbilder finden sich auch auf den merkwürdigen Ruinen von Arâk el-Emir, nordwestlich von Hesbon, die offenbar identisch sind mit dem von Josephus erwähnten Schlosse Tyrus in der Nähe von Hesbon, dessen Erbauung er einem gewissen Hyrkanus zur Zeit Seleucus' IV zuschreibt (*Antt.* XII, 4, 11). Es ist jedoch fraglich, ob das Schloss mit seinen rohen Thiergestalten nicht noch älter ist, als Josephus meint, nämlich schon vorhellenistischen Ursprungs. S. überh.: *De Vogüé, Le temple de Jérusalem* (1864) *p.* 37—42, *pl.* XXXIV. XXXV. Tuch, Berichte der sächs. Gesellsch. der Wissensch., philol.-hist. Classe 1865, S. 18—36. *De Saulcy, Voyage en Terre Sainte* (1865) I, 211 *sqq.* Ders. in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres T.* XXVI, 1 (1867) *p.* 83—117 nebst VIII *pl. Duc de Luynes, Voyage d'exploration à la mer morte etc. pl.* 30—33. Bädeker, Palästina 3. Aufl. (1891) S. 189—191. *The Survey of Eastern Palestine vol.* I, *by Conder,* 1889, *p.* 65—87 (mit Plänen und Abbildungen). *Gautier, Au dela du Jourdain, Genève* 1896, *p.* 114—126.

145) Herodes setzte Preise aus *τοῖς ἐν τῇ μουσικῇ διαγινομένοις καὶ θυμελικοῖς καλουμένοις . . . . καὶ διεσπούδαστο πάντας τοὺς ἐπισημοτάτους ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν ἅμιλλαν* (*Antt.* XV, 8, 1).

146) *Daniel* 3. 5. 10. 15. Ueber die einzelnen Instrumente s. bes. die Artikel in Gesenius' *Thesaurus.* Auch *H. Derenbourg, Les mots grecs dans*

das Würfelspiel קוביא (*κυβεία*) durch die Griechen nach Palästina gekommen, wie sein Name zeigt. Es wird übrigens vom strengeren Judenthum verworfen[147]. — Im Schriftwesen zeigt sich der Einfluss der griechischen und römischen Zeit in den Benennungen für Feder קלמוס (*κάλαμος*) und Schreiber לבלר (*librarius*). Die abgekürzte Schreibung eines Wortes nur mit dem Anfangsbuchstaben heisst נוטריקון (*notaricum*)[148].

Am intensivsten macht sich der Einfluss des Hellenismus bemerkbar auf dem Gebiete des Handels und der Industrie und, was damit zusammenhängt, der Bedürfnisse des täglichen Lebens. Schon durch den alten Handel der Phönicier sind ja die Küstenländer des mittelländischen Meeres in lebhaften Austausch mit einander getreten[149]. Während aber in älterer Zeit die Phönicier vorwiegend die Gebenden waren, sind jetzt die Orientalen mehr die Empfangenden. Wenigstens ist das griechisch-römische Element jetzt der vermittelnde und zugleich massgebende Factor in dem allgemeinen Weltverkehre. Dies zeigt sich deutlich auch bei dem jüdisch-palästinensischen Handel und Verkehre[150].

---

le livre biblique de Daniel (*Mélanges Graux, Paris* 1884, *p.* 235—244). Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen, deutsche Uebers. Bd. IV, 1886, S. 403—419 (apologetisch). — סמפוניא auch *Kelim* XI, 6. XVI, 8. — Ueber die Musik bei den Juden überhaupt: Winer RWB. II, 120—125. Leyrer in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. X, 387—398. Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur S. 300 ff.

147) קוביא *Schabbath* XXIII, 2. *Rosch haschana* I, 8. *Sanhedrin* III, 3. *Schebuoth* VII, 4. — S. überh.: Löw, Die Lebensalter S. 323 ff. Pauly's Real-Enc. Art. *alea*. Hermann und Blümner, Griech. Privatalterthümer S. 511 ff. Marquardt, Das Privatleben der Römer II, 824 ff. Miodoński, *Anonymus adversus aleatores* (1889) S. 40 ff.

148) קלמוס *Schabbath* I, 3. VIII, 5. — לבלר *Pea* II, 6. *Schabbath* I, 3. *Gittin* III, 1. — נוטריקון *Schabbath* XII, 5.

149) Ueber den Handel der Phönicier s. bes. das classische Werk von Movers (Die Phönicier), dessen letzter Theil (II, 3, 1856) ganz diesem Gegenstande gewidmet ist. Aus älterer Zeit: *Bochart, Chanaan s. de coloniis et sermone Phoenicum, Caen* 1646; aus neuerer: Schmülling, Der phönizische Handel in den griechischen Gewässern, 2 Thle. Münster i. W., Progr. des Realgymnasiums 1884—85. Gutschmid, Kleine Schriften II, 47—61. Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums II, 1893, S. 141—154. Beloch, Die Phöniker am ägäischen Meer (Rhein. Museum 1894, S. 111—132). — Ueber den hierdurch vermittelten Einfluss der orientalischen Cultur auf die abendländische s. die Literatur bei Hermann und Blümner, Griechische Privatalterthümer (1882) S. 41 f., und bei Marquardt, Das Privatleben der Römer Bd. II (1882) S. 378 f.

150) Ueber den jüdischen Handel s. bes. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Alterthums (1879). In der Kürze auch Winer RWB. I, 458 ff. Leyrer in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. V, 578 ff. XIII, 513 ff. (Art. „Schifffahrt"). De Wette, Lehrb. der hebr.-jüd. Archäologie (4. Aufl. von Räbiger) S. 390 ff.

Dieser hat nicht nur die Juden in alle Welt hinausgeführt, sondern auch griechische Kaufleute nach Palästina gebracht. Schon vor der Zeit Alexanders des Grossen finden wir eine griechische Handelsniederlassung in Ake-Ptolemais; in dieselbe Zeit reicht wohl auch der griechische Handel mit anderen Küstenstädten Palästina's hinauf (Gaza, Askalon, Dora, s. die Nachweise § 23, I)[151]. Zur Zeit Hyrkan's I kamen athenische Kaufleute bis nach Judäa (s. oben Anm. 113). So ist denn der griechische Einfluss auf diesem Gebiete ein sehr starker. Schon die technischen Bezeichnungen des Kaufmannsstandes sind z. Th. griechische. Ein Getreidehändler heisst סיטון (σιτώνης), ein Alleinhändler מנפול | (μονοπώλης), ein Detail-Verkäufer פלטר (πρατήρ)[152]. Das Rechenbuch eines Kaufmannes heisst פנקס (πίναξ)[153]. Das ganze Münz-System Pa-

Keil, Handb. der bibl. Archäol. (2. Aufl. 1875) S. 599ff. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Welthandel“. — Für die Kenntniss des Orienthandels überhaupt im ersten Jahrh. nach Chr. ist eine der wichtigsten und interessantesten Quellen der Περίπλους τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης (wahrscheinlich von einem Zeitgenossen des Plinius um 70 nach Chr. verfasst). Vgl. darüber bes. Schwanbeck, Rhein. Museum Neue Folge Bd. VII, 1850, S. 321—369. 481—511. Dillmann, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 413—429. *Jurien de la Gravière*, *Le commerce de l'Orient sous les règnes d'Auguste et de Claude* (*Revue des deux mondes* 1883, 15. *Nov. p.* 312—355). Text bei *Müller*, *Geographi Graeci minores t.* I, 1855, *p.* 257—305 (dazu *Proleg. p.* XCV *sqq.*) Separatausgabe: Fabricius, Der Periplus des erythräischen Meeres von einem Unbekannten, griechisch und deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen nebst vollständigem Wörterverzeichnisse. Leipzig 1883 (daselbst S. 1—27 auch die übrige Literatur). Der Verfasser schreibt noch zur Zeit des nabatäischen Königs Malchus II, also nicht später als 71 n. Chr. (s. Bd. I. Beilage II).

151) Wie alt der Import griechischer Waaren nach Palästina ist, haben neuerdings besonders die Ausgrabungen in Tell el-Hasi (dem alten Lachisch im Süden Judäa's, zwischen Gaza und Eleutheropolis) gezeigt. Unter den dort gefundenen Gegenständen glaubt man Thongefässe griechischen Ursprungs aus verschiedenen Perioden, und zwar vom siebenten Jahrhundert vor Chr. bis zur Zeit Alexanders des Gr., ermittelt zu haben. S. den zusammenfassenden Bericht von Naue in der Münchener Allgem. Zeitung 1893, 17. März Beilage, und die in der Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins XVII, 149f. genannte Literatur (bes. *Quarterly Statements* 1892—1893). Ferner: Bliss, *A Mound of many cities or Tell el Hesy excavated. London* 1894.

152) סיטון *Demai* II, 4. V, 6. *Baba bathra* V, 10. *Kelim* XII, 1. — מנפול *Demai* V, 4. — פלטר *Demai* V, 4. *Aboda sara* IV, 9. — Ueber σιτώνης und μονοπώλης s. auch Herzfeld S. 135f. פלטר ist an einigen Stellen = πωλητήριον, das Verkaufslokal; und so will es Herzfeld (S. 131. 324) auch an den beiden citirten Stellen verstehen; doch ist es dort wahrscheinlicher = πρατήρ (so Hartmann, *Thes. ling. Hebr. e Mischna aug. p.* 45).

153) פנקס *Schabbath* XII, 4. *Schebuoth* VII, 1. 5. *Aboth* III, 16. *Kelim* XVII, 17. XXIV, 7. — Dieses Rechenbuch bestand aus zwei mit

lästina's war theils das phönicisch-hellenistische, theils geradezu das griechische oder römische[154]. Der Münzfuss der Silbermünzen, welche in den hellenistischen Städten Phöniciens und Palästina's seit Alexander d. Gr. geprägt wurden, war abwechselnd der attische (die Tetradrachme zu ungefähr 17 Gramm) und der phönicisch-hellenistische (1 Sekel = 1 Stater = 1 Tetradrachme zu ungefähr 14 Gramm). Alexander prägte nach attischem System, die Ptolemäer nach phönicischem, die Seleuciden zuerst nach attischem, seit Alexander Balas nach phönicischem[155]. Der letztere Münzfuss ist wohl auch vorauszusetzen, wenn in den Makkabäerbüchern nach Drachmen und Talenten gerechnet wird[156]. Eben dieses phönicisch-hellenistische Silbergeld blieb für den Grossverkehr in Palästina auch während der Hasmonäerzeit herrschend. Denn die Hasmonäer haben nur Kupfergeld für den Kleinverkehr geprägt[157]. Diese einheimischen Münzen trugen hebräische Aufschrift. Aber die späteren Hasmonäer fügten auch auf diesen eine griechische Aufschrift bei, welche für die phönicisch-hellenistischen Silbermünzen des Grossverkehres stets selbstverständlich war. In der römisch-herodianischen Zeit trugen alle in Palästina cursirenden oder dort geprägten Münzen griechische (oder auch lateinische) Aufschrift. In Betreff des Münzfusses ging die Tendenz der römischen Verwaltung dahin, den römischen Münzfuss im ganzen Reiche zur

---

einander verbundenen Täfelchen, die geöffnet und zusammengelegt werden konnten.

154) Ueber das jüdische Münzwesen der früheren und späteren Zeit s. Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten (1842) S. 1—49. Zuckermann, Ueber talmudische Gewichte und Münzen, 1862. Herzfeld, Metrologische Voruntersuchungen zu einer Geschichte des ibräischen resp. altjüdischen Handels, 2 Thle. 1863—1865. Ders. Handelsgeschichte der Juden (1879) S. 171—185. Winer RWB. Art. „Geld". Das. auch die Artikel Denar, Drachme, Stater, Sekel. De Wette, Lehrb. der hebr.-jüdischen Archäol. (4. Aufl. 1864) S. 251 ff. Die Werke von De Saulcy, Madden u. A. über die jüdischen Münzen (s. oben §. 2). Hultsch, Griechische und römische Metrologie (2. Bearb. 1882) S. 456 ff. 602 ff.

155) S. Reinach, *Les monnaies juives* (1887) *p.* 13—15 = *Actes et conférences de la Société des études juives* 1887 [Beilage zur *Revue des études juives t.* XV] *p.* CLXXXIX *sq.* Babelon, *Catalogue des monnaies grecques, Les rois de Syrie* (1890) *p.* CXXV, CLXXXIII.

156) Drachmen: II *Makk.* 4, 19. 10, 20. 12, 43. Talente: I *Makk.* 11, 28. 13, 16. 19. 15, 31. 35. II *Makk.* 3, 11. 4, 8. 24. 5, 21. 8, 10 f.

157) Ob die silbernen Sekel und Halb-Sekel von dem Makkabäer Simon geprägt sind, wie vielfach angenommen wird, ist sehr fraglich (s. darüber Bd. I Beilage IV). Jedenfalls wäre diese Silberprägung nicht von langer Dauer gewesen. Denn von den sämmtlichen Nachfolgern Simons ist nur Kupfergeld bekannt.

Geltung zu bringen[158]. In Palästina ist dies strenger als in manchen anderen Gebieten durchgeführt worden. Die Herodianer hatten vermuthlich überhaupt nicht das Recht der Silberprägung (s. oben § 15, 2. Aufl. I, 332); und ihre Kupfermünzen folgen, soweit sich aus den erhaltenen Stücken erkennen lässt, dem römischen System. Nur die kleinste palästinensische Scheidemünze (= $^1/_8$ *as*) ist dem römischen Systeme fremd. Derselbe Zustand blieb unter den Procuratoren. Es cursirte jetzt also in Palästina auswärts geprägtes Gold und Silber (Denare) und daneben das im Lande geprägte Kupfergeld. Ein Rescript des Germanicus (Oberstatthalter der Provinzen des Ostens 17—19 n. Chr.), welches in dem im J. 1881 entdeckten Zolltarif von Palmyra citirt wird, schreibt für die Bezahlung der Zölle ausdrücklich den italischen Münzfuss vor[159]. Die palästinensische Prägung folgte diesem Münzfusse schon seit Herodes I. Auch die römischen Bezeichnungen der Münzen sind schon im ersten Jahrh. n. Chr. in Palästina geläufiger als die daneben noch gebrauchten griechischen und hebräischen. Dies ergiebt sich aus folgender Zusammenstellung des Materiales aus der Mischna und dem Neuen Testamente[160]. — 1) Die palästinensische Goldmünze ist der römische *aureus* zu 25 Denaren, in der Mischna oft | unter der Bezeichnung „Gold-Denar“ (דינר זהב) erwähnt[161]. — 2) Die gangbare Silbermünze ist der *denarius* (*δηνάριον*), der von

158) Unter den Rathschlägen, welche Dio Cassius dem Mäcenas in den Mund legt, heisst es in Betreff der Provinzialen (*Dio Cass.* 52, 30): *μήτε δὲ νομίσματα ἢ καὶ σταθμὰ ἢ μέτρα ἰδίᾳ τις αὐτῶν ἐχέτω, ἀλλὰ τοῖς ἡμετέροις καὶ ἐκεῖνοι πάντες χρήσθωσαν.*

159) Tafel IVa *lin.* 42 ff.: *καὶ Γερμανικοῦ Καίσαρος διὰ τῆς πρὸς Στατείλιον ἐπιστολῆς διασαφήσαντος, ὅτι δεῖ πρὸς ἀσσάριον ἰταλικὸν τὰ τέλη λογεύεσθαι* (Text bei Schröder, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1884, S. 434; zur Erläuterung: Dessau, Hermes XIX, 1884, S. 519 f.). Für Beträge unter einem Denar gestattet der Tarif von Palmyra trotzdem Local-Scheidemünze.

160) Ueber die im N. T. erwähnten Münzen s. Cavedoni, Biblische Numismatik I, 96—137. *Madden*, *History of Jewish Coinage* (1864) *p.* 232—248. Hager, Die Münzen der Bibel, 1868. *Madden*, *Numismatic Chronicle* 1876, *p.* 177—219. Ders., *Coins of the Jews* (1881) *p.* 289—310. Winer u. De Wette a. a. O. — Ueber das römische Münzwesen vgl. bes. die treffliche Uebersicht bei Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. II (1876) S. 3—75. Die beiden Hauptwerke aus neuerer Zeit sind: Mommsen, Geschichte des römischen Münzwesens 1860, und Hultsch, Griechische und römische Metrologie, 2. Bearb. 1882.

161) דינר זהב *Maaser scheni* II, 7. IV, 9. *Schekalim* VI, 6. *Nasir* V, 2. *Baba kamma* IV, 1. *Schebuoth* VI, 3. *Meila* VI, 4. — Ueber den römischen *aureus* (auch *denarius aureus* genannt) s. Marquardt II, 25 f. Hultsch, S. 308 ff. Dass der דינר זהב gleich 25 Denare, erhellt z. B. aus *Kethuboth* X, 4. *Baba kamma* IV, 1.

allen Münzen am häufigsten im N. T. erwähnt wird (*Mt.* 18, 28. 20, 2 ff. 22, 19. *Marc.* 6, 37. 12, 15. 14, 5. *Luc.* 7, 41. 10, 35. 20, 24. *Joh.* 6, 7. 12, 5. *Apoc.* 6, 6). Dass für ihn eben diese römische Bezeichnung geläufig war, erhellt auch aus der Mischna; denn er wird hier fast häufiger unter dem Ausdruck דינר, als unter dem gleichwerthigen semitischen זוז erwähnt[162]. Da der Denar an Werth einer attischen Drachme gleichgesetzt wurde, so wird auch noch nach Drachmen gerechnet. Doch ist diese Rechnungsweise nicht mehr häufig[163]. — 3) Von Kupfermünzen wird zunächst das Zwei-As-Stück oder der *dupondius* (hebr. פונדיון) häufig erwähnt[164]. Ein solcher *dupondius* ist auch gemeint in dem Ausspruch Christi *Luc.* 12, 6, wo die Vulgata *ἀσσαρίων δύο* richtig mit *dipondio* übersetzt. — 4) Die gewöhnlichste Kupfermünze ist der *as*, altlat. *assarius*, hiernach griech. *ἀσσάριον* (*Mt.* 10, 29. *Luc.* 12, 6), hebr. אסר, zuweilen ausdrücklich als italischer As, אסר איטלקי, bezeichnet[165]. Er betrug ursprünglich $^1/_{10}$ Denar, seit dem zweiten punischen Kriege (217 v. Chr.) nur $^1/_{16}$ Denar[166]. — 5) Die kleinste

---

162) דינר z. B. *Pea* VIII, 8. *Demai* II, 5. *Maaser scheni* II, 9. *Schekalim* II, 4. *Beza* III, 7. *Kethuboth* V, 7. VI, 3. 4. X, 2. *Kidduschin* I, 1. II, 2. *Baba mezia* IV, 5. *Arachin* VI, 2. 5; und sonst. — זוז *Pea* VIII, 8—9. *Joma* III, 7. *Kethuboth* I, 5. VI, 5. IX, 8. *Gittin* VII, 5. *Kidduschin* III, 2. *Baba kamma* IV, I. VIII, 6. *Baba bathra* X, 2. — Unter Nero wurde der Gehalt des Denares herabgesetzt (Marquardt II, 27. Kenner, Die Scheidemünzen des Kaisers Nero, in: Wiener Numismat. Zeitschr. X, 1878, S. 230—306). Daher erwähnt die Mischna *Kelim* XVII, 12 ein סלע נרונית (1 Sela = 1 Tetradrachme oder 4 Denare).

163) *δραχμή* Luc. 15, 8 f. *Joseph. Vita* 44. An beiden Stellen können jedoch auch Drachmen tyrischer Währung gemeint sein; vgl. unten Anm. 171.

164) פונדיון *Pea* VIII, 7. *Schebiith* VIII, 4. *Maaser scheni* IV, 8. *Erubin* VIII, 2. *Baba mezia* IV, 5. *Baba bathra* V, 9. *Schebuoth* VI, 3. *Kelim* XVII, 12 (an letzterer Stelle ausdrücklich als italisches Pondion, פונדיון איטלקי, bezeichnet). — Aus *Baba bathra* V, 9 erhellt, dass ein *pondion* gleich zwei *asses*, wie im Talmud auch ausdrücklich bemerkt wird (*jer. Kidduschin* 58^d^, *bab. Kidduschin* 12^a^. Lightfoot, *Horae hebr.* zu *Matth.* 5, 26, *Opp.* II, 288 *sq.*). Das *pondion* ist also ohne Zweifel der römische *dupondius*, wie schon Guisius zu *Pea* VIII, 7 (in Surenhusius' Mischna I, 74) bemerkt hat.

165) אסר איטלקי *Kidduschin* I, 1. *Edujoth* IV, 7. *Chullin* III, 2. *Mikwaoth* IX, 5. אסר איטלקן auch zweimal im aram. Texte des Zolltarifes von Palmyra, Tafel II^c^ *lin.* 7 und 35 (Schröder, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1884, S. 432 f.). Griech. *ἀσσάριον ἰταλικόν* (s. oben Anm. 159). Abgesehen hievon ist *ἀσ(σάριον) Ἰτ(αλικόν)* bisher nur auf kretischen Münzen aus der Zeit Nero's nachgewiesen, s. Kubitschek, Art. *ἀσσάριον* in Pauly-Wissowa's Real-Enc. II, 1742 ff. — אסר überh. z. B. *Pea* VIII, 1. *Schebiith* VIII, 4. *Maaseroth* II, 5. 6. *Maaser scheni* IV, 3. 8. *Erubin* VII, 10. *Baba mezia* IV, 5. *Baba bathra* V, 9.

166) Marquardt, Römische Staatsverwaltung II, 16. Genaueres über die allmähliche Reduction des As s. ebendas. II, 6 ff. und bei Kubitschek, Art. As in Pauly-Wissowa's Real-Enc. II, 1499 ff.

Kupfermünze ist die פְּרוּטָה, die nur den achten Theil eines *as* beträgt[167]). Sie ist dem römischen | Münzsystem unbekannt, wie ja auch der Name semitisch ist. Identisch mit ihr ist aber das im Neuen Testamente vorkommende *λεπτόν* (*Marc.* 12, 42. *Luc.* 12, 59. 21, 2), das nach *Marc.* 12, 42 die Hälfte eines *quadrans*, also 1/8 As, beträgt. Münzen von dieser Grösse finden sich in der That aus der letzten Zeit der Hasmonäer, einzelne auch aus herodianisch-römischer Zeit[168]). Auffallend ist aber, dass sowohl in der Mischna, als im N. T. nur nach diesem kleinsten Theilstück des As, nicht nach dem römischen *semis* (1/2 *as*) und *quadrans* (1/4 *as*) gerechnet wird, während letztere damals doch auch in Palästina geprägt wurden, und zwar häufiger als das *λεπτόν*[169]). Augenscheinlich stammt die Rechnung nach letzterem aus vorrömischer Zeit, ist aber auch nach Einführung der römischen Währung noch üblich geblieben[170]). — Verschieden von den Münzen römischer Währung sind die in den phönicischen Städten, namentlich in Tyrus geprägten Münzen, die in Palästina auch noch circulirten, als dort selbst nicht mehr nach diesem Münzfuss geprägt wurde[171]).

---

167) פְּרוּטָה *Kidduschin* I, 1. II, 1. 6. *Baba kamma* IX, 5. 6. 7. *Baba mezia* IV, 7. 8. *Schebuoth* VI, 1. 3. *Edujoth* IV, 7. — Dass sie den achten Theil eines As beträgt, wird *Kidduschin* I, 1, *Edujoth* IV, 7 gesagt.

168) S. **Madden**, *History of Jewish Coinage p.* 296—302. Unhaltbar ist die Ansicht Cavedoni's (Biblische Numismatik I, 76—81), welchem auch Madden später gefolgt ist (*Numismatic Chronicle* 1876, *p.* 204—207, *Coins of the Jews p.* 302—304), dass *λεπτόν* und *quadrans* identisch seien.

169) S. **Madden** a. a. O. — In der Mischna werden der *semis* und *quadrans* nicht erwähnt; erst im jerusalemischen und babylonischen Talmud kommen auch sie vor. Im N. T. wird zwar der *quadrans* (*κοδράντης*) zweimal erwähnt. Aber an der einen Stelle (*Marc.* 12, 42) sind die Worte *ὅ ἐστιν κοδράντης* überhaupt nur Erläuterung des Evangelisten; an der anderen (*Matth.* 5, 26) ist der Ausdruck *κοδράντης* wahrscheinlich erst vom Evangelisten eingesetzt an Stelle des von der Quelle gebotenen *λεπτόν*, das Lucas erhalten hat (12, 59). Die Quellen unserer Evangelien erwähnen also auch nur das *λεπτόν*, wie die Mischna nur die פרוטה.

170) Vereinzelt kommen in der Mischna vor: טרפעיק = *τροπαϊκόν* = 1/2 Denar oder Quinar (*Kethuboth* V, 7) und טריסית = *tressis* = 3 As (*Schebuoth* VI, 3). Auch diese gehören dem römischen Münzsystem an. Ungewiss ist, was unter dem ebenfalls einmal vorkommenden אספר (*Maaser scheni* II, 9 = *Edujoth* I, 10) zu verstehen ist.

171) Die Münzen phönicischer Währung sind etwas leichter als die römischen (welche dem attischen Münzfuss entsprechen), s. Hultsch, Griech. und röm. Metrologie S. 594 ff. Ein *νόμισμα Τύριον* im Werth von 4 Drachmen erwähnt *Josephus Bell. Jud.* II, 21, 2, vgl. *Vita* 13 *s. fin.* Münzen dieser Währung sind auch das *δίδραχμον* (*Matth.* 17, 24) und der *στατήρ* (= 4 Drachmen, *Matth.* 17, 27); denn die Tempelsteuer, wie überhaupt die im A. T. vorgeschriebenen Abgaben, wurden nach tyrischer Währung entrichtet (*Mischna*

Was von dem Gelde, dem Mittel des Handelsverkehres gilt, das gilt auch von dessen Objecten. Auch hier begegnet man auf Schritt und Tritt griechischen und römischen Namen und Gegenständen [172]. | Dabei ist nicht zu übersehen, dass das an Naturproducten reiche Palästina auch seinerseits einen grossen Beitrag zum Weltmarkt lieferte: seine Bodenproducte und die Erzeugnisse seiner Industrie gingen in alle Länder und waren zum Theil weltberühmt [173]. Aber gleichviel, ob die Producte im Lande erzeugt

---

Bechoroth VIII, 7. *Tosephta Kethuboth* XII *fin.*), da diese der hebräischen entsprach; vgl. Hultsch S. 604 f. 471. Wenn Josephus *B. J.* II, 21, 2 den Werth des *νόμισμα Τύριον* (wie den des hebräischen Sekel *Antt.* III, 8, 2) auf 4 attische Drachmen angiebt, so ist dies wohl nur eine ungefähre Bestimmung im Gegensatz zu den viel leichteren alexandrinischen Drachmen; genau genommen ist das tyrische Tetradrachmon etwas leichter als das attische (Hultsch 595 f.).

172) Ueber die Handelsproducte des Alterthums s. bes. Marquardt, Das Privatleben der Römer, Bd. II, Leipzig 1882 (2. Aufl. der „römischen Privatalterthümer" Bd. II). — Karl Friedr. Hermann und H. Blümner, Lehrbuch der griechischen Privatalterthümer, Freiburg 1882. — Büchsenschütz, Die Hauptstätten des Gewerbfleisses im klassischen Alterthume, Leipzig 1869. — Blümner, Die gewerbliche Thätigkeit der Völker des klassischen Alterthums, Leipzig 1869. — Ueber die Producte Aegyptens speciell: *Lumbroso*, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides, Turin* 1870. — Ueber die Technik der Herstellung: Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern, 4 Bde., Leipzig 1875—1887. Rieger, Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Misnâh. I. Teil: Spinnen, Färben, Weben, Walken. Berlin 1894 (48 S.). — Eine reiche Quelle für die Waarenkunde ist namentlich das *Edictum Diocletiani de pretiis rerum* (Ausgaben: 1) von Mommsen in den Berichten der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Classe, Bd. III, 1851, S. 1—80 mit Nachtrag S. 383—400. 2) von Waddington in *Le Bas et Waddington, Inscr. T.* III, *Explications p.* 145—191. 3) von Mommsen im *Corp. Inscr. Lat. T.* III, 2, *p.* 801—841. Hierzu die Nachträge im Hermes XXV, 1890, S. 17 ff. Neue Ausgabe im *Corp. Inscr. Lat. T.* III *Suppl. fasc.* 3, 1893 *p.* 1909—1953. 4) Separat-Ausgabe: Der Maximaltarif des Diocletian, hrsg. v. Mommsen, erläutert von Blümner, 1893).

173) Ueber die Handelsproducte Palästina's s. Movers, Die Phönicier II, 3 (1856) S. 200—235. Herzfeld, Handelsgesch. der Juden S. 88—117. Blümner, Die gewerbliche Thätigkeit etc. S. 24—27. Vogelstein, Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Misnâh. I. Teil: Der Getreidebau. Berlin 1894 (78 S.) — Eine Uebersicht über die Hauptproducte im 4. Jahrh. nach Chr. giebt *Totius orbis descriptio* (bei *Müller*, *Geographi gr. minores* II, 513 *sqq.*) *c.* 29: *Ascalon et Gaza in negotiis eminentes et abundantes omnibus bonis mittunt omni regioni Syriae et Aegypti vinum optimum. . . . . c.* 31: *Quoniam ergo ex parte supra dictas descripsimus civitates, necessarium mihi videtur, ut etiam quidnam unaquaeque civitas proprium habeat exponamus, ut qui legit, certam eorum scientiam habere possit. Scythopolis igitur, Laodicia, Byblus, Tyrus, Berytus omni mundo linteamen emittunt; Sarepta vero, Caesarea, Neapolis et Lydda*

oder von aussen eingeführt waren: sie tragen alle in weitgehendem Maasse das Gepräge der herrschenden hellenistischen Weltcultur; die Producte des Inlandes wurden nach deren Forderungen hergestellt, und von auswärts wurden eben die Producte, die in aller Welt Mode waren, auch nach Palästina importirt[174]. Eine Reihe von Beispielen aus den drei | Gebieten: 1) der Nahrungsmittel, 2) der Kleidung und 3) der Hausgeräthe möge dies noch näher illustriren.

Von auswärtigen Nahrungsmitteln kennt man in Palästina z. B. babylonischen Brei (כּוּתָּח), medisches Bier (שֵׁכָר), edomitischen Essig (חוֹמֶץ) und ägyptisches Zythos (זִיתוֹס)[175]; von ägyptischen Producten ausser dem Zythos auch: Fische[176], Senf, Kürbis, Boh-

---

purpuram praestant; omnes autem fructiferae vino, oleo et frumento; Nicolaum vero palmulam invenies abundare in Palaestina regione, in loco qui dicitur Hiericho, similiter et Damasci minores palmulas, sed utiles, et pistacium et omne genus pomorum. — Berühmt war namentlich die Leinenindustrie von Skythopolis. In dem *Edictum Diocl. c.* XXVI—XXVIII (ältere Ausg. *c.* XVII—XVIII) stehen bei den verschiedensten Arten von Leinenwaaren immer die von Skythopolis als die theuersten obenan. S. auch *jer. Kidduschin* II, 5: כלי פשתן הדקים הבאין מבית שאן, Movers II, 3, 217 f. Herzfeld S. 107. Marquardt, Das Privatleben der Römer II, 466. Büchsenschütz S. 61. Blümner, Die gewerbl. Thätigkeit S. 25. Auch die Mischna setzt voraus, dass Galiläa vorwiegend Leinenindustrie betrieb, Judäa dagegen vorwiegend Wollenindustrie (*Baba kamma* X, 9). Daher ein Wollmarkt in Jerusalem (*Erubin* X, 9. *Jos. Bell. Jud.* V, 8, 1).

174) Ueber die Einfuhr-Artikel s. auch Herzfeld, Handelsgeschichte S. 117—129.

175) Alle vier werden *Pesachim* III, 1 genannt als Beispiele von Nahrungsmitteln, die aus Getreidearten hergestellt sind und eine Gährung durchgemacht haben. — Ueber das ägyptische ζῦθος (eine Art Bier, hebr. זיתוס, nicht זיתום, s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.*) vgl. *Theophrast. de caus. plant.* VI, 11, 2. *Diodor.* I, 34. *Plinius* XXII, 164. *Strabo* XVII *p.* 824. *Digest.* XXXIII, 6, 9. *Edict. Diocletiani* II, 12. *Hieronymus, Comm. in Jes.* 19, 10 *opp. ed. Vallarsi* IV, 292. Buxtorf, *Lex. Chald. s. v.* Schleusner's *Lexicon in* LXX *s. v.* und überhaupt die Lexika. Pauly's Encykl. *s. v. cerevisia.* Waddington's Erläuterungen zum *Edict. Diocl. p.* 154. Marquardt, Privatleben der Römer II, 444. Hermann und Blümner, Griech. Privatalterth. S. 235. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere (3. Aufl. 1877) S. 126 f. Death, *The beer of the Bible, London* 1887 [bes. über die heutige Bier-Bereitung in Aegypten, s. die Rec. im Lit. Centralbl. 1888, 170]. Wessely, Zythos und Zythera, Hernals bei Wien Progr. 1887, S. 38—48. Buschan, Das Bier der Alten, im „Ausland" 1891, Nr. 47. Es kommt auch in der griech. Uebersetzung des Alten Testamentes vor, *Jes.* 19, 10. Interessantes Material geben namentlich ägyptische Papyri, s. Wessely und Buschan a. a. O.

176) *Machschirin* VI, 3. — Es sind eingepökelte Fische (ταρίχη) gemeint, die in Aegypten an verschiedenen Orten in Menge producirt wurden und einen grossen Ausfuhrartikel bildeten (Blümner, Die gewerbliche Thätigkeit etc. S. 14 und 17; *Lumbroso, Recherches p.* 133. Die Ausleger zu *Num.* 11, 5). Eine ganze Anzahl von Orten an der ägyptischen Küste hatte von diesem In-

nen, Linsen[177]). Ferner: cilicische Bohnengrütze[178]), bithynischen Käse[179]), griechischen Kürbis[180]), griechischen und römischen Ysop[181]), spanischen Kolias[182]). Vom Auslande stammen auch, wie die frem | den Namen zeigen, z. B. der Spargel, die Feigbohne, die persische Nuss[183]). Sehr verbreitet war in Palästina die Sitte, Fische einzusalzen oder in Salzlake einzumachen, wie der Name der Stadt *Ταριχέαι* am See Genezareth und die häufige Erwähnung

---

dustriezweig den Namen *Ταριχέαι* (*Steph. Byz. s. v.*). S. überh. über die weite Verbreitung dieses Industriezweiges: Marquardt, Privatleben der Römer II, 420 ff. und das dort citirte Hauptwerk: Köhler, *Τάριχος ou recherches sur l'histoire et les antiquités des pêcheries de la Russie méridionale* (*Mémoires de l'Académie imp. des sciences de St.-Pétersbourg*, VI. *Série*, *T.* I, 1832, *p.* 347—490). Ferner: Paul Rhode, *Thynnorum captura quanti fuerit apud veteres momenti* (Jahrbb. für class. Philol. 18. Supplementbd. 1. Hft. 1891, S. 1—79). Eberl, Die Fischkonserven der Alten. Progr. Stadtamhof-Regensburg 1892.

177) Senf (חַרְדָּל) *Kilajim* I, 2. — Kürbis (הְלַעַת) *Kilajim* I, 2. 5. — Bohne (פּ״ל) *Kilajim* I, 2. II, 11. III, 4. *Schebiith* II, 8. 9. *Schabbath* IX, 7. *Nedarim* VII, 1. 2. Vgl. *Plin. Hist. Nat.* XVIII, 121 f. — Linsen (עֲדָשִׁים) *Maaseroth* V, 8. *Kelim* XVII, 8. *Hieronymus*, *Comment. in Exech.* 30, 15 (*opp. ed. Vallarsi* V, 357): *unde et poeta Pelusiacam appellat lentem, non quod ibi genus hoc leguminis gignatur vel maxime, sed quod e Thebaida et omni Aegypto per rivum Nili illuc plurimum deferatur.* Der *poeta*, auf welchen Hieronymus Bezug nimmt, ist *Vergil. Georg.* I, 228. Vgl. auch *Plin.* XVI, 201. Marquardt II, 410. Der Anbau der Linsen ist in Aegypten uralt, s. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere (3. Aufl.) S. 188. — Ueber ägypt. Bohnen und Linsen s. Woenig, Die Pflanzen im alten Aegypten (1886) S. 212 ff., auch die Artikel in Winer's RWB. und Pauly-Wissowa, Real-Enc.

178) גריס קילקי *Maaseroth* V, 8. *Kelim* XVII, 12. *Negaim* VI, 1.

179) גבינה ותניירקי *Aboda sara* II, 4 (so ist nämlich hier nach den besten Zeugen zu lesen statt des corrumpirten גבינה בית אונייקי). — Den bithynischen Käse kennt auch *Plinius* XI, 241: *trans maria vero Bithynus fere in gloria est.*

180) דלעת יונית *Kilajim* I, 5. II, 11. *Orla* III, 7. *Ohaloth* VIII, 1.

181) אזוב יון und אזוב רומי *Negaim* XIV, 6. *Para* XI, 7. Ersterer auch *Schabbath* XIV, 3.

182) קולייס האספנן *Schabbath* XXII, 2. *Machschirin* VI, 3. — Der *colias* ist eine Art Thunfisch (s. über ihn *Plinius* XXXII, 146. Buxtorf, *Lex. Chald. col.* 2045. Marquardt II, 422, u. die Lexika). Er kam natürlich eingesalzen in den Handel, wie überhaupt das spanische *τάριχος* berühmt war (Marquardt II, 421. Blümner S. 130. 135).

183) Spargel (אספרגוס, *ἀσπάραγος*). Der Ausdruck bezeichnet allerdings an der einzigen Stelle, an welcher er in der Mischna vorkommt, *Nedarim* VI, 10, nicht wirkliche Spargeln, sondern die spargelähnlichen Sprossen verschiedener Pflanzen. S. Loew, *Revue des études juives* XVI, 156. — Feigbohne, (תורמוס, *θέρμος*) *Schabbath* XVIII, 1. *Machschirin* IV, 6. *Tebul jom* I, 4. — Persische Nuss (אפרסקי, *Περσική*) *Kilajim* I, 4. *Maaseroth* I, 2. An beiden Stellen sind, wie der Zusammenhang zeigt, nicht Pfirsiche, sondern persische Nüsse gemeint, über welche zu vergl. Marquardt II, 411.

der Salzlake (*muries*) in der Mischna beweist[184]). Auch in Betreff dieser Sitte erhellt der auswärtige Ursprung aus den fremden Namen.

Von **Kleidungsstoffen** und **Kleidern** fremden Ursprungs seien erwähnt: pelusische und indische Leinen- oder Baumwollgewebe[185]), cilicisches Filztuch[186]), das *sagum* (סגום), die *dalmatica* (דלמטיקיון), das *paragaudion* (פרגוד), die *stola* (אצטלית)[187]), das Schweisstuch (סודרין, *σουδάριον*)[188]), der Filzhut (פליון, *πιλίον*), die Filzsocken (אמפליא, *ἐμπίλια*), die Sandalen (סנדל), von denen als

---

184) Ueber *Ταριχέαι* s. bes. *Strabo* XVI, 2, 45 p. 764. Es wird zuerst zur Zeit des Cassius erwähnt (*Joseph. Antt.* XIV, 7, 3. *B. J.* I, 8, 9. *Cicero ad Fam.* XII, 11). — מורייס *Terumoth* XI, 1. *Joma* VIII, 3. *Nedarim* VI, 4. *Aboda sara* II, 4. *Kelim* X, 5.

185) Aus beiden Stoffen wurden nach *Joma* III, 7 die Kleider verfertigt, welche der Hohepriester am Versöhnungstage trug. Am Morgen trug er פילוסין, am Nachmittag הנדווין (ob es Leinen- oder Baumwollstoffe waren, ist aus diesen Bezeichnungen nicht zu erkennen). — Die feine pelusische Leinwand war berühmt, s. *Plinius* XIX, 1, 14: *Aegyptio lino minumum firmitatis, plurumum lucri. Quattuor ibi genera: Taniticum ac Pelusiacum, Buticum, Tentyriticum.* Movers II, 3, 318. Büchsenschütz 62f. Blümner, Die gewerbliche Thätigkeit S. 6ff., bes. 16. — Indische Stoffe (*ὀθόνιον Ἰνδικόν, ὀθόνη Ἰνδική, σινδόνες Ἰνδικαί*) werden z. B. auch in dem *Periplus maris Erythraei* (s. oben Anm. 150) oft als Handelsartikel erwähnt (§ 6. 31. 41. 48. 63). Wahrscheinlich sind darunter Baumwollstoffe zu verstehen. S. Marquardt II, 472f. Fabricius, Der Periplus des erythräischen Meeres (1883) S. 123, und die von beiden citirte Abhandlung von Brandes, Ueber die antiken Namen und die geographische Verbreitung der Baumwolle im Alterthum (1866).

186) קילקי *Kelim* XXIX, 1. — Das *cilicium* ist ein aus Ziegenhaaren bereiteter Filzstoff, der zu sehr verschiedenen Zwecken (groben Mänteln, Vorhängen, Decken und dergl.) verwendet wurde. S. Marquardt II, 463. Büchsenschütz 64. Blümner 30. Wenn also Paulus aus Tarsus in Cilicien ein *σκηνοποιός* war (Apgesch. 18, 3), so hing dies mit der Haupt-Industrie seiner Heimath eng zusammen. — In der Mischna heisst קילקי geradezu „Filz", z. B. verfilztes Haar am Bart, an der Brust und dergl. (*Mikwaoth* IX, 2).

187) סגום *Kelim* XXIX, 1. *Mikwaoth* VII, 6. — דלמטיקיון *Kilajim* IX, 7. — פרגוד *Schekalim* III, 2. *Kelim* XXIX, 1. — אצטלית *Joma* VII, 1. *Gittin* VII, 5. — Näheres über diese Kleidungsstücke s. bei Marquardt II, 548f. 563f. 556f. Waddington, Erläuterungen zum *Edict. Dioclet.* S. 175f. 182. 174f. Mommsen, Berichte der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Cl. III, 71. 391. — Das Sagum ist ein Mantel, der die Arme frei liess, daher bes. von Soldaten und Arbeitern getragen wurde. Die drei anderen sind verschiedene Arten von Unterkleidern (daher in der armenischen Bibelübersetzung *paregôt* öfters für *χιτών*, s. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 209f.). Die *dalmatica* erwähnt auch *Epiphan. haer.* 15, wo er von der Kleidung der Schriftgelehrten spricht.

188) סודרין *Schabbath* III, 3. *Joma* VI, 8. *Sanhedrin* VI, 1. *Tamid* VII, 3. *Kelim* XXIX, 1. Im N. T. *Luc.* 19, 20. *Joh.* 11, 44. 20, 7. *Actor.* 19, 12. Viel Material darüber bei Wetstein *Nov. Test.*, zu *Luc.* 19, 20, auch in den Lexicis.

eine besondere Art die laodicenischen (סנדל לדיקי) erwähnt werden[189]). Auch eine Reihe technischer Ausdrücke auf dem Gebiete der Industrie zeigen uns den Einfluss griechischer Vorbilder. Der gesponnene Faden heisst נימא (*νῆμα*), eine gewisse Vorrichtung am Webstuhl קירוס (*καῖρος*)[190]), der Gerber בורסי (*βυρσεύς*)[191]). Von Rohstoffen ist z. B. der Hanf (קַנְבוּס, *κάνναβος, κάνναβις*) erst durch die Griechen nach Palästina gekommen[192]).

Ueberaus zahlreich sind die **Hausgeräthe** fremden, namentlich griechischen und römischen Ursprungs. Von ägyptischen Geräthen werden erwähnt: ein ägyptischer Korb, eine ägyptische Leiter, ein ägyptischer Strick[193]). Ferner: eine tyrische Leiter[194]), sidonische Schüsseln oder Schalen[195]). Von griechischen und römischen Hausgeräthen: die Bank (ספסל, *subsellium*), der Lehnstuhl (קתדרא, *καθέδρα*), der Vorhang (וילון, *velum*), der Spiegel (אספקלריא, *specularia*),

189) פליון *Kelim* XXIX, 1. *Nidda* VIII, 1. — אמפליא *Jebamoth* XII, 1. *Kelim* XXVII, 6 (vgl. Marquardt II, 486. Waddington S. 164. Mommsen S. 71). — סנדל z. B. *Schabbath* VI, 2. 5. X, 3. XV, 2. *Schekalim* III, 2. *Beza* I, 10. *Megilla* IV, 8. *Jebamoth* XII, 1. *Arachin* VI, 5. Der Sandalenmacher heisst סנדלר *Jebamoth* XII, 5. *Kethuboth* V, 4. *Aboth* IV, 11. *Kelim* V, 5. S. über die Sandalen überh. Marquardt II, 577f. Hermann und Blümner, Griechische Privatalterthümer S. 181. 196. — סנדל לדיקי *Kelim* XXVI, 1. Welches Laodicea gemeint ist, lässt sich nicht ermitteln; vielleicht das phrygische, das durch seine Wollenindustrie berühmt war (*Edict. Diocl. c.* XIX, *sqq.* [ältere Ausg. XVI]. Marquardt II, 460. Büchsenschütz S. 65. Blümner S. 27—28). Das syrische Laodicea hatte vorwiegend Leinenindustrie (*Edict. Diocl. c.* XXVI—XXVIII [ältere Ausg. XVII—XVIII.] Marquardt II, 466. Büchsenschütz S. 61. Blümner S. 26).

190) נימא *Erubin* X, 13. *Schekalim* VIII, 5. *Kelim* XIX, 1. XXIX, 1. *Negaim* XI, 10. — קירוס *Schabbath* XIII, 2. *Kelim* XXI, 1. Vgl. über den *καῖρος* bes. Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste I, 126ff.

191) בורסי *Kethuboth* VII, 10. בורסקי (die Gerberwerkstätte) *Schabbath* I, 2. *Megilla* III, 2. *Baba bathra* II, 9.

192) קנבוס *Kilajim* V, 8. IX, 1. 7. *Negaim* XI, 2. — Ueber die verhältnissmässig späte Verbreitung des Hanfes s. Hehn, Kulturpflanzen u. Hausthiere (3. Aufl.) S. 168f.

193) Korb (כְּפִיפָה) *Schabbath* XX, 2. *Sota* II, 1. III, 1. *Kelim* XXVI, 1. Auch *Tebul jom* IV, 2 ist statt כפישה wohl zu lesen כפיפה. — Leiter (סֻלָּם) *Baba bathra* III, 6. *Sabim* III, 1. 3. IV, 3. — Strick (חֶבֶל) *Sota* I, 6.

194) *Baba bathra* III, 6. *Sabim* III, 3.

195) *Kelim* IV, 3: קוסים, vgl. bibl. קֶסֶת. Es sind wohl gläserne gemeint. Denn die Anfertigung von Glasgeräthen bildete den Hauptindustriezweig Sidon's zur Römerzeit, *Plinius H. N.* V, 19, 76: *Sidon artifex vitri.* Hermann und Blümner, Griech. Privatalterthümer S. 437f. Marquardt, Privatleben II, 726. *Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité t.* III, 1885, p. 732—750 (mit zahlreichen Abbildungen phönicischer Glasgefässe).

korinthische Leuchter[196]). Für Speisen und Getränke z. B.: die Platte (טבלא, *tabula*), der Teller (אסקוטלא, *scutella*), die Schale (פילי, *φιάλη*), die Serviette (מפה, *mappa*)[197]). Für Behältnisse aller Art ist die allgemeinste Bezeichnung תיק, *θήκη*[198]). Specielle Arten von Hohlgefässen sind: die Tonne oder Büchse (קופה, *cupa*), das Weinfass (פיטס, *πίθος*)[199]), der Kasten (גלוסקמא, *γλωσσόκομον*), die Kiste (קמטרא, *κάμπτρα*), das Kästchen (קפסא, *capsa*), der Sack (מרצוף, *μαρσύπιον*)[200]).

Mit den angeführten Beispielen ist der Schatz griechischer und lateinischer Worte in der Mischna noch lange nicht erschöpft. Sie genügen aber, um einen lebhaften Eindruck davon zu geben, wie vollständig man auch in Palästina, wenigstens im zweiten Jahrhundert n. Chr., abendländische Sitten und Gebräuche angenommen hatte. Der Einfluss des Griechischen geht aber noch weiter. Selbst in Fällen, wo es sich nicht um Einführung abendländischer Producte und Begriffe handelt, begegnet uns in der Mischna der Gebrauch griechischer Worte. Die Luft heisst אויר (*ἀήρ*)[201]), die

196) ספסל *Baba bathra* IV, 6. *Sanhedrin* II, 1 *fin. Kelim* II, 3. XXII, 3. *Mikwaoth* V, 2. *Sabim* IV, 4. Vgl. Marquardt II, 704. — קתדרא *Kethuboth* V, 5. *Kelim* IV, 3. XXII, 3. Marquardt II, 705. — וילון *Kelim* XX, 6. XXIV, 13. — אספקלריא *Kelim* XXX, 2. — Korinthische Leuchter im Besitz des Königs Agrippa, *Joseph. Vita* 13. — Ueber *Judaica vela* mit monströsen Thierbildern, welche zur Zeit des Dichters Claudianus um 400 nach Chr., wahrscheinlich in Alexandria, angefertigt wurden, s. Birt, Rhein. Museum N. F. Bd. 45, 1890, S. 491—493.

197) טבלא *Schabbath* XXI, 3. *Beza* I, 8. *Moed katan* III, 7. *Edujoth* III, 9 (sonst heisst טבלא auch eine Marmorplatte im Fussboden *Sota* II, 2. *Middoth* I, 9. III, 3, oder eine Tafel mit Abbildungen *Rosch haschana* II, 8). — אסקוטלא *Moed katan* III, 7. *Kelim* XXX, 1. — פילי *Sota* II, 2. Marquardt, II, 632. — מפה *Berachoth* VIII, 3. Marquardt II, 469.

198) תיק *Schabbath* XVI, 1. *Kelim* XVI, 7—8.

199) קופה (jedes runde Hohlgefäss, Tonne, Korb, Büchse) *Pea* VIII, 7. *Demai* II, 5. *Schabbath* VIII, 2. XVIII, 1. *Schekalim* III, 2. *Kethuboth* VI, 4. *Kelim* XVI, 3. *Ohaloth* VI, 2. *Machschirin* IV, 6. VI, 3. — פיטס (richtiger פיתס) *Baba mezia* IV, 12. *Baba bathra* VI, 2. *Kelim* III, 6. Marquardt II, 445. 626 f. Hermann und Blümner, Privatalterthümer S. 162.

200) גלוסקמא *Gittin* III, 3. *Baba mezia* I, 8. *Meila* VI, 1. *Ohaloth* IX, 15. Nach der letzteren Stelle konnte ein Sarg die Form eines *γλωσσόκομον* oder einer *κάμπτρα* haben. Die LXX (II *Chron.* 24, 8. 10. 11) setzen *γλωσσόκομον* für אָרוֹן. Im Neuen Testamente (*Joh.* 12, 6. 13, 29) ist *γλωσσόκομον* ein Geldkasten. S. überh. das Material bei Wetstein *Nov. Test.*, zu *Joh.* 12, 6, *Hatch*, *Essays in Biblical Greek*, 1889, *p.* 42 *sq.* und die Lexika. — קמטרא *Kelim* XVI, 7. *Ohaloth* IX, 15. — קפסא *Kelim* XVI, 7. Marquardt II, 705 f. — מרצוף *Schabbath* VIII, 5. *Kelim* XX, 1.

201) אויר *Schabbath* XI, 3. *Chagiga* I, 8. *Kethuboth* XIII, 7. *Gittin* VIII, 3. *Kinnim* II, 1. *Kelim* I, 1. II, 1. 8. III, 4 u. sonst. *Ohaloth* III, 3. IV, 1. *Sabim* V, 9.

Form טיפס | (τύπος), die Probe oder das Muster דוגמא (δεῖγμα)[202]. Ein Unkundiger oder Nicht-Fachmann oder Privatmann heisst הדיוט (ἰδιώτης), ein Zwerg ננס (νάννος), ein Räuber לסטים (λῃστής), die Mörder סיקרים (*sicarii*)[203]. Für den Begriff „schwach" oder „krank" wird der griechische Ausdruck אסטנים (ἀσθενής) gebraucht, für „abschüssig" קטפרס (καταφερής)[204]. — Ziemlich häufig ist auch der Gebrauch griechischer und lateinischer Eigennamen, sogar bei den niederen Ständen und bei den pharisäischen Schriftgelehrten. Nicht nur die vornehmen griechenfreundlichen Hohenpriester nannten sich Jason und Menelaus (in der Makkabäerzeit), Boethus und Theophilus (in der herodianischen Zeit); nicht nur die hasmonäischen und herodianischen Fürsten hiessen Alexander, Aristobulus, Antigonus, Herodes, Archelaus, Philippus, Antipas, Agrippa. Auch bei Männern aus dem Volke, wie bei den Aposteln Jesu Christi, kommen Namen wie Andreas und Philippus vor. Und in den Kreisen der rabbinischen Schriftgelehrten finden wir einen Antigonus aus Socho, einen R. Dosthai (= Dositheus), einen R. Dosa ben Archinos (so nämlich, nicht Harkinas, lautet der griechische Name des Vaters), R. Chananja ben Antigonus, R. Tarphon (= Tryphon), R. Papias, R. Simon ben Menasia (= Mnaseas), Symmachus. Auch lateinische Namen beginnen früh sich einzubürgern. Der im Neuen Testamente erwähnte Johannes Marcus ist nach Apgesch. 12, 12 ein Palästinenser; ebenso Joseph Barsabas mit dem Beinamen Justus (Apgesch. 1, 23). Josephus erwähnt ausser dem bekannten Justus von Tiberias z. B. auch einen Niger aus Peräa[205].

202) טופס z. B. die verschiedene Form des Brodes (*Demai* V, 3—4), oder die Form, in welcher das Brod gebacken wurde (*Menachoth* XI, 1), oder der Behälter für die Tephillin (*Kelim* XVI, 7), oder das Formular für den Scheidebrief (*Gittin* III, 2. IX, 5). — דוגמא *Schabbath* X, 1: eine Probe von Sämereien.

203) הדיוט sehr oft, in den verschiedensten Beziehungen, z. B. vom Laien im Unterschied vom berufsmässigen Handwerker (*Moed katan* I, 8. 10), oder vom Privatmann im Gegensatz zum Fürsten und Beamten (*Nedarim* V, 5. *Sanhedrin* X, 2. *Gittin* I, 5); auch vom gewöhnlichen Priester im Unterschied vom Hohenpriester (*Jebamoth* II, 4. VI, 2. 3. 5. VII, 1. IX, 1. 2. 3). — ננס *Bechoroth* VII, 6, und in dem Eigennamen שמעון בן ננס *Bikkurim* III, 9. *Schabbath* XVI, 5 und sonst; auch von Thieren (*Para* II, 2) und Gegenständen (*Tamid* III, 5. *Middoth* III, 5). — לסטים, gewöhnlich im *plur.* לסטים *Berachoth* I, 3. *Pea* II, 7—8. *Schabbath* II, 5. *Pesachim* III, 7. *Nasir* VI, 3. *Baba kamma* VI, 1. X, 2. — סיקרים *Machschirin* I, 6. Gewöhnlich in uncorrecter Form סיקריקון als *Sing. masc.* *Bikkurim* I, 2. II, 3. *Gittin* V, 6. Vgl. dazu oben § 19, 2. Aufl. I, 481.

204) אסטנים *Berachoth* II, 6. *Joma* III, 5. — קטפרס *Ohaloth* III, 3. *Tohoroth* VIII, 8. 9.

205) Vgl. überh.: Zunz, Namen der Juden (Gesammelte Schriften II, 1—82). Hamburger, Real-Encyclop. für Bibel und Talmud, II. Abth., Artikel „Namen".

Mit allem Bisherigen ist nun freilich nicht gesagt, dass auch die griechische Sprache dem gemeinen Manne in Palästina geläufig war. Mag die Zahl der griechischen Worte, die in das Hebräische und Aramäische eindrangen, noch so gross sein: für die Masse des Volkes ist damit die Kenntniss des Griechischen nicht erwiesen. In der That muss nun angenommen werden, dass die niedern Stände in Palästina entweder keine oder doch nur eine ungenügende Kenntniss des Griechischen besassen[206]. Als der Apostel Paulus in Jerusalem zum Volke sprechen wollte, bediente er sich der hebräischen (aramäischen?) Sprache (*Act.* 21, 40. 22, 2). Als Titus bei der Belagerung Jerusalems wiederholt die Belagerten zur Uebergabe aufforderte, geschah dies stets in aramäischer Sprache, sei es nun, dass Titus den Josephus mit der Rede beauftragte, oder dass er im eigenen Namen durch Vermittelung eines Dolmetschers sprach[207]. Die etwaige Kenntniss des Griechischen von Seite des Volkes war also jedenfalls keine genügende[208]. Andererseits ist

---

206) Für Syrien überhaupt hat auf das Fortleben der aramäischen Landessprache Mommsen aufmerksam gemacht (Römische Geschichte V, 451—454). Noch stärker hat dasselbe Nöldeke betont in seiner Besprechung von Mommsens Werk (Zeitschr. der DMG. Bd. 39, 1885, S. 331 ff.) S. 334: „Wenn selbst in der Weltstadt Antiochia der gemeine Mann aramäisch redete (Malala II, 110 *ed. Oxon.* = *p.* 395 *ed. Dindorf*: *ᾧτινι παρωνύμην ἔθηκαν οἱ Ἀντιοχεῖς Βαγουλάν*), so kann man ruhig annehmen, dass im Binnenlande das Griechische nicht Sprache der „Gebildeten“ war, sondern nur derer, welche es speciell gelernt hatten“. Vgl. auch Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (1891) S. 24—35. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 192.

207) Josephus: *Bell. Jud.* V, 9, 2. VI, 2, 1. Dolmetscher: *B. J.* VI, 6, 2. — Wenn es einigemal scheint, als ob Titus direct zum Volk gesprochen hätte (*B. J.* V, 9, 2. VI, 2, 4), so sieht man gerade bei der letzteren Stelle, dass dies nur Schein ist: Josephus muss seine Rede dolmetschen (*B. J.* VI, 2, 5 *init.*).

208) Aus späterer Zeit sei noch Folgendes hervorgehoben: 1) Von dem berühmten R. Jochanan, der im dritten Jahrhundert n. Chr. in Sepphoris und Tiberias lehrte (Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer Bd. I, 1892, S. 220), wird als etwas Bemerkenswerthes berichtet, dass er gestattete, die Mädchen Griechisch zu lehren (Bacher S. 257). So wenig war dies also an sich die Sprache der Bevölkerung. — 2) In der christlichen Gemeinde zu Skythopolis gab es zur Zeit Diocletian's einen Beamten, welcher beim Gottesdienst „die griechische Sprache in die aramäische“ zu übertragen hatte, offenbar für die des Griechischen unkundigen Gemeindeglieder (*Euseb. De mart. Palaestinae*, nach dem vollständigeren syr. Text, bei Zahn, Tatian's Diatessaron 1881, S. 19, und Violet in: Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack XIV, 4, 1896, S. 4). — 3) Für die christliche Gemeinde zu Jerusalem um 385—388 nach Chr. ist uns dasselbe bezeugt durch die Pilgerschrift, welche ihr erster Herausgeber Gamurrini der Silvia von Aquitanien zugeschrieben hat (*S. Hilarii Tractatus de mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca*

es aber doch wahrscheinlich, dass eine nothdürftige Kenntniss des Griechischen ziemlich verbreitet war, und dass die Höhergebildeten sich ohne Schwierigkeit desselben bedienten[209]). Die hellenistischen Gebiete begrenzten nicht nur Palästina fast auf allen Seiten, sondern schoben sich auch weit in das Land herein (Samaria, Skythopolis). Eine stete Berührung mit ihnen war unvermeidlich. Diese ist aber auf die Dauer nicht denkbar, ohne dass auch in Palästina eine gewisse Kenntniss der griechischen Sprache sich verbreitete. Dazu kommt, dass das Land vor und nach der hasmonäischen Periode unter Herrschern stand, deren Bildung die griechische war: zuerst unter den Ptolemäern und Seleuciden, dann unter den Römern und Herodianern; ja auch die Hasmonäer haben zum Theil die griechische Bildung befördert. Die fremden Herrscher brachten

---

sancta ed. Gamurrini, *Romae* 1887). Es heisst hier *p.* 107 *sq.: Et quoniam in ea provincia pars populi et grece et siriste* [d. h. *Συριστί*, aramäisch] *norit, pars etiam alia per se grece, aliqua etiam pars tantum siriste: itaque quoniam episcopus, licet siriste noverit, tamen semper grece loquitur et numquam siriste, itaque ergo stat semper presbiter, qui episcopo grece dicente siriste interpretatur, ut omnes audiant. Et exponuntur lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est grece legi; semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant. Sane quicumque hic Latini sunt, id est qui nec siriste nec grece noverunt, ne contristentur, et ipsis exponit episcopus, quia sunt alii fratres et sorores Greci Latini, qui latine exponunt eis.* — 4) In Gaza spricht um 400 n. Chr. ein Knabe aus dem Volke *τῇ Σύρων φωνῇ*. Seine Mutter versichert, *μηδὲ αὐτὴν μηδὲ τὸ αὐτῆς τέκνον εἰδέναι Ἑλληνιστί* (*Marci Diaconi vita Porphyrii episcopi Gazensis c.* 66—68 [*ed. Haupt* in: Abhandlungen der Berliner Akademie 1874; *edd. Societatis philol. Bonnens. sodales* 1895]). Auf letztere Stelle hat Arnold Meyer, Jesu Muttersprache S. 156 aufmerksam gemacht.

209) Die Frage nach der Verbreitung des Griechischen in Palästina ist schon in älterer Zeit vielfach verhandelt worden. Die reichhaltige Literatur ist verzeichnet bei Hase, Leben Jesu § 29, Anm. *b.* Credner, Einleitung in das Neue Testament S. 183. *Volbeding, Index Dissertationum quibus singuli historiae N. T. etc. loci illustrantur* (*Lips.* 1849) *p.* 18. *Danko, Historia Revelationis divinae Nov. Test.* (*Vindob.* 1867) *p.* 216 *sq.* Arnold Meyer, Jesu Muttersprache 1896, S. 17 ff. — Aus neuerer Zeit vgl. namentlich Hug, Einl. in die Schriften des N. T. (4. Aufl. 1847) II, 27—49. *Rettig, Ephemerides exegetico-theologicae fasc.* III (*Gissae* 1824) *p.* 1—5. Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standpuncts etc. (1845) S. 48 ff. *Roberts, Discussions on the Gospels. Cambridge and London* 1864, *Macmillan and Co.* (571 *p.* 8). Delitzsch, Saat auf Hoffnung 1874, S. 201 ff. Gla, Die Originalsprache des Matthäusevangeliums (1887) S. 122—143. *Roberts, Greek the Language of Christ and His Apostles, London* 1888 (510 *p.*) *T. K. Abbott, Essays chiefly on the original texts of the Old and New Testaments, London,* 1891, *p.* 129—182: *To what extent was greek the language of Galilee in the time of Christ?* (vgl. Theol. Litztg. 1892, 537). Arnold Meyer, Jesu Muttersprache, 1896, S. 59 ff., 155 ff. Zahn, Einl. in das N. T. I, 1897, S. 24—51.

aber zugleich eine gewisse Summe griechisch gebildeter Elemente in das Land. Namentlich wissen wir von Herodes, dass er sich mit griechischen Literaten umgab (s. § 15). Fremde Truppen standen im Lande. Herodes hatte sogar thracische, germanische und gallische Miethstruppen[210]. Die Festspiele, die Herodes in Jerusalem gab, brachten nicht nur fremde Künstler, sondern auch auswärtige Zuschauer in die heilige Stadt[211]. Am stärksten war aber der Fremdenzufluss bei den grossen jüdischen Jahresfesten. Die Tausende von Juden, die bei dieser Gelegenheit aus aller Welt nach Jerusalem kamen, waren zum grossen Theil nach Sprache und Bildung Hellenisten. Aber nicht nur griechische Juden, sondern auch wirkliche Griechen, nämlich Proselyten, kamen zu den jüdischen Festen nach Jerusalem, um im dortigen Tempel zu opfern und anzubeten (vgl. *Ev. Joh.* 12, 20 ff.). Man wird die Zahl dieser alljährlich nach Jerusalem wallfahrenden Proselyten sich als ziemlich erheblich vorzustellen haben. Von den Juden, die im Auslande griechische Bildung angenommen hatten, liessen wiederum manche sich in Jerusalem zu dauerndem Aufenthalte nieder und bildeten dort sogar eigene Gemeinden. So finden wir zur Zeit der Apostel in Jerusalem eine Synagoge der Libertiner, Cyrenäer, Alexandriner, Cilicier und Asiaten, wobei dahingestellt bleiben mag, ob es sich um eine oder um fünf Gemeinden handelt (Apgesch. 6, 9. Vgl. 9, 29)[212]. In Galiläa hatten die grösseren Städte wahrscheinlich einen Bruchtheil griechischer Einwohner. Bestimmt wissen wir dies von Tiberias[213], um von dem vorwiegend nicht-jüdischen Cäsarea Philippi zu schweigen. — Bei diesem starken Hereindringen griechischer Elemente in das Innere Palästina's muss doch auch dort eine nothdürftige Kenntniss des Griechischen nicht ganz selten gewesen sein. Und so weisen nun einzelne Spuren in der That auf eine solche hin. Während noch die Hasmonäer ihre Münzen mit griechischer und hebräischer Aufschrift prägen liessen, haben die von den Herodianern und Römern

---

210) *Antt.* XVII, 8, 3.

211) *Antt.* XV, 8, 1.

212) Eine Synagoge der Alexandriner zu Jerusalem auch *Tosephta Megilla* III *ed. Zuckermandel p.* 224, 26. *jer. Megilla* 73d (bei *Lightfoot*, *Horae* zu Act. 6, 9). Im babylon. Talmud *Megilla* 26a steht dafür: Synagoge der טורסיים, was neuere Gelehrte (*Derenbourg*, *Histoire de la Palestine p.* 263, *Neubauer*, *Géographie du Talmud p.* 293, 315) erklären: „Synagoge der Tarsenser", also Cilicier. Es dürfte jedoch die ältere Erklärung „Synagoge der Kupferschmiede (*fabri aerarii*)" vorzuziehen sein. *S. Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 917. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* טרסי.

213) *Jos. Vita* 12.

auch für das eigentlich jüdische Gebiet geprägten Münzen lediglich eine griechische Aufschrift[214]. Die Angabe der Mischna, dass sogar im Tempel gewisse Gefässe mit griechischen Buchstaben bezeichnet waren, ist dort allerdings nur durch eine Autorität (R. Ismael) vertreten, während nach vorherrschender Ueberlieferung die Buchstaben hebräische waren[215]. Wenn ferner in der Mischna bestimmt wird, dass Scheidebriefe auch griechisch geschrieben sein dürfen[216], und dass die heiligen Schriften auch in griechischer Uebersetzung gebraucht werden dürfen[217], so kann sich beides auf die jüdische Diaspora ausserhalb Palästina's beziehen. Die Notiz dagegen, dass zur Zeit des Titus- (oder richtiger Quietus-) Krieges verboten wurde, dass Jemand seinen Sohn im Griechischen unterrichte[218], setzt doch voraus, dass bis dahin auch in den Kreisen des rabbinischen Judenthums das nun Verbotene vorkam[219]. Ebenso lässt es sich nur aus einer gewissen Vertrautheit mit dem Griechischen erklären, wenn in der Mischna öfters zur Veranschaulichung gewisser Figuren griechische Buchstabennamen gebraucht werden, z. B. כִּי zur Veranschaulichung der Figur *X*, oder גַּמָּא zur Veranschaulichung der Figur *Γ*[220].

Seit Beginn der römischen Herrschaft ist zu der griechischen Sprache und Cultur auch die lateinische hinzugekommen. Doch ist das Lateinische, wie überhaupt in den östlichen Provinzen, so auch in Palästina, erst in der späteren Kaiserzeit stärker eingedrungen. In den ersten Jahrhunderten bedienten sich die römischen Beamten im Verkehr mit den Provinzialen wohl ausschliesslich der griechischen Sprache. Nur für officielle Urkunden, Inschriften und dergl. wurde schon seit Cäsar's Zeit auch das Lateinische angewandt. So befahl z. B. Cäsar den Sidoniern, sein Ernennungsdecret für den jüdischen Hohenpriester Hyrkan II auf einer ehernen

---

214) Dass diese griechische Aufschrift der in Palästina geprägten Münzen allgemein verstanden wurde, darf freilich nicht aus der Geschichte vom Zinsgroschen im Neuen Testamente (*Mt.* 22, 19 ff. *Mc.* 12, 15 f. *Luc.* 20, 24) geschlossen werden. Denn dieser Zinsgroschen war nach dem oben S. 53 Bemerkten wahrscheinlich ein römischer Denar mit lateinischer Aufschrift. Vgl. die Abbildung bei *Madden*, *History of Jewish Coinage* p. 247.

215) *Schekalim* III, 2.

216) *Gittin* IX, 8.

217) *Megilla* I, 8.

218) *Sota* IX, 14.

219) Vgl. überh. über die Stellung des rabbinischen Judenthums zur griechischen Bildung: Hamburger, Real-Encycl. II. Abth. Art. „Griechenthum". Bacher, Die Agada der Tannaiten Bd. II, 1890, Sachregister unter „Griechisch".

220) כִּי *Menachoth* VI, 3. *Kelim* XX, 7. — גַּמָּא *Middoth* III, 1. *Kelim* XXVIII, 7.

Tafel in griechischer und römischer Sprache in Sidon aufzustellen (*Antt.* XIV, 10, 2). Ein anderes Actenstück aus jener Zeit sollte in derselben Weise in römischer und griechischer Sprache in den Tempeln zu Sidon, Tyrus und Askalon aufgestellt werden (*Antt.* XIV, 10, 3). Marcus Antonius befahl den Tyriern, ein von ihm erlassenes Decret in römischer und griechischer Sprache an einem öffentlichen Orte aufzustellen (*Antt.* XIV, 12, 5). In Jerusalem waren im Tempel an der Umfriedigung (*δρύφακτος*), über welche hinaus den Heiden ein weiteres Vordringen in das Heiligthum nicht gestattet war, an verschiedenen Stellen Tafeln (*στῆλαι*) mit Inschriften angebracht, welche theils in griechischer, theils in römischer Sprache jenes Verbot verkündigten (*Bell. Jud.* V, 5, 2. VI, 2, 4). Auch die Aufschrift am Kreuze Christi war ja in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache ausgefertigt (*Joh.* 19, 20). Ueber einen derartigen officiellen Gebrauch wird aber die Verbreitung des Lateinischen in Palästina in der ersten Zeit der römischen Herrschaft nicht weit hinausgegangen sein.

III. Stellung des Judenthums zum Heidenthum.

Je stärker und beharrlicher das Heidenthum fortwährend nach Palästina hereindrängte, um so energischer fühlte sich das gesetzliche Judenthum zur Abwehr desselben aufgefordert. Im Allgemeinen konnte ja freilich, wie gezeigt wurde, das Hereindringen heidnischer Cultur nicht verhindert werden. Eben deshalb aber wurden von der wachsamen Schriftgelehrsamkeit nur um so ängstlicher und peinlicher die Schranken zur Abwehr alles Ungesetzlichen gezogen. Die äusserste Wachsamkeit in dieser Beziehung war allerdings für das Judenthum eine Lebensfrage. Wollte es in dem Kampf um das Dasein, den es führte, nicht unterliegen, so musste es mit grösster Energie den Gegner von sich abwehren. Aber die Peinlichkeit, mit der hierbei verfahren wurde, hat die Gefahr, die man abwehren wollte, und die man in der That auch siegreich bestand, dabei doch zugleich unendlich vervielfacht. Denn je subtiler die Casuistik die Fälle festsetzte, welche als eine directe oder indirecte Befleckung durch heidnisches Wesen zu betrachten seien, um so häufiger war eben die Gefahr einer solchen. So brachte denn die Entwickelung der Dinge den frommen Israeliten in eine fast unerträgliche Situation. Fast täglich kam er in Berührung mit heidnischem Wesen: sei es nun mit den Personen oder doch mit den Waaren und Gegenständen, welche auf dem Wege des Handels und Verkehres in Palästina Eingang suchten und fanden. Und dabei wurde durch den Eifer der Schriftgelehrten

eine immer grössere und mannigfaltigere Zahl von Fällen aufgestellt, in welchen der gesetzesstrenge Israelite durch heidnisches Wesen verunreinigt werden konnte.

Besonders zwei Punkte waren es, welche bei der Abwehr heidnischen Wesens in's Auge zu fassen waren: 1) der heidnische Götzendienst und 2) die heidnische Nichtbeobachtung der levitischen Reinheitsgesetze. In Bezug auf beide Punkte wurde von der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit mit äusserster Peinlichkeit verfahren. — 1) In dem Interesse, jede auch nur scheinbare Annäherung an den Götzendienst abzuwehren, wurde vor allem das mosaische Bilderverbot (*Exod.* 20, 4f. *Deut.* 4, 16ff. 27, 15) mit rücksichtsloser Consequenz gehandhabt[1]). Dass man freilich lieber alles dulden, als die Aufstellung von Caligula's Bildniss im Tempel zu Jerusalem zugeben wollte, war ganz in der Ordnung[2]). Aber man wollte überhaupt von bildlichen Darstellungen, wie etwa zur Zeit des Herodes von den Trophäen im Theater[3]) oder von dem Adler am Tempelthore[4]) nichts wissen. Als Pilatus seine Truppen mit den Kaiserbildern in Jerusalem einziehen liess, erhob sich ein förmlicher Volkstumult[5]). Vitellius liess seine Truppen auf einem Umweg von Antiochia gegen Petra marschiren, um nur den heiligen Boden Judäa's nicht durch die Kaiserbilder zu beflecken[6]). Und beim Ausbruch des Krieges hatte man in Tiberias nichts Eiligeres zu thun, als den Palast des Antipas zu zerstören, da er mit Thierbildern geschmückt war[7]). Es war zwar nicht zu vermeiden, dass Silbermünzen mit dem Bilde des Kaisers auch in Palästina circulirten (*Mt.* 22, 19ff. und Parallelen); denn im Lande selbst wurde kein Silbergeld geprägt (s. oben S. 53). Aber die in Palästina geprägten Kupfermünzen waren aus schonender Rücksicht nicht mit einem Kaiserbilde versehen[8]). Wenn der berühmte Schriftgelehrte Gamaliel II seinen Besuch des Bades der Aphrodite zu Akko (Ptolemais) damit rechtfertigte, dass ja das Bild der Aphrodite um des

---

1) Vgl. Winer RWB. Art. „Bildnerei". Rüetschi Art. „Bilder" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. II, 460ff. Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evv. S. 84ff.

2) *Antt.* XVIII, 8. *B. J.* II, 10.

3) *Antt.* XV, 8, 1—2.

4) *Antt.* XVII, 6, 2. *B. J.* I, 33, 2.

5) *Antt.* XVIII, 3, 1. *B. J.* II, 9, 2—3.

6) *Antt.* XVIII, 5, 3. Näheres über die Kaiserbilder s. oben § 17c 2. Aufl. I, 405.

7) *Vita* 12.

8) Ewald, Gesch. des Volkes Israel V, 82f. *Madden*, *History of Jewish Coinage p.* 134—153. *De Saulcy*, *Numismatique de la Terre Sainte p.* 69 *sqq. pl.* III u. IV. *Madden*, *Coins of the Jews*, 1881, *p.* 170—187.

Bades willen, und nicht das Bad um der Aphrodite willen da sei[9]), so war dies eine Betrachtungsweise, die in den Kreisen des gesetzlichen Judenthums keineswegs allgemein als gültig anerkannt war. Und wenn die Anwendung von Thierbildern zu decorativen Zwecken in der jüdischen Diaspora zuweilen vorkam (s. oben S. 49), so ist dies von den strengeren Kreisen sicher nicht gebilligt worden. — Um der Gefahr einer directen oder indirecten Begünstigung des Götzendienstes oder irgend welcher Berührung mit demselben vorzubeugen, wurde verboten, dass ein Israelite drei Tage vor den heidnischen Festtagen, nach R. Ismael auch drei Tage nach ihnen, mit Heiden Geschäfte mache, ihnen etwas leihe oder von ihnen etwas entleihe, ihnen eine Zahlung mache oder von ihnen eine solche annehme[10]); und an den heidnischen Festtagen selbst sollte ein Israelite überhaupt nicht in der Stadt verkehren[11]). Alle Gegenstände, die auch nur möglicherweise mit dem Götzendienst in Zusammenhang stehen konnten, wurden verboten. So durfte von heidnischem Weine, da er möglicherweise Libationswein sein konnte, nicht nur kein Gebrauch gemacht, sondern überhaupt kein Nutzen gezogen werden[12]). „Hat man Holz von einem Götzenhaine genommen, so ist von solchem alle Nutzung verboten. Hat man damit den Ofen geheizt, so muss derselbe, wenn er noch neu war, zerstossen werden. Ist er aber alt, so muss man ihn auskühlen lassen. Hat man Brod damit gebacken, so ist (nicht nur der Genuss, sondern auch) jede Nutzung von demselben verboten. Wurde dieses Brod mit anderem vermischt, so ist davon jede Nutzung verboten. Wenn man aus einem solchen Baume ein Weberschiff gemacht hat, so ist jede Nutzung verboten. Hat man ein Kleid damit gewirkt, so ist vom Kleide jede Nutzung verboten. Ward dieses Kleid unter andere und diese anderen wieder unter andere vermengt, so ist von allen die Nutzung verboten“ [13]).

War schon durch alles dies für eine Trennung von Judenthum und Heidenthum hinlänglich gesorgt, so wurde sie 2) noch verschärft durch die Anschauung, dass der Heide, weil er die Reinheits-

9) *Aboda sara* III, 4.

10) *Aboda sara* I, 1—2.

11) *Aboda sara* I, 4.

12) *Aboda sara* II, 3. Vgl. dazu die Gemara (Abodah Sarah oder der Götzendienst, ein Tractat aus dem Talmud, übersetzt von Ferd. Christian Ewald, 2. Ausg. 1868, S. 213 ff., bes. 221 ff.). Ueber die neuere jüdische Praxis in Betreff des Weines s. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden IV, 50—54. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums (1851) S. 597— 600.

13) *Aboda sara* III, 9.

gesetze nicht beobachtet, unrein sei; daher aller Verkehr mit ihm verunreinige; dass ferner aus demselben Grunde auch die Häuser der Heiden, ja alle von ihnen herrührenden Gegenstände — sofern sie überhaupt der Annahme levitischer Unreinheit fähig sind — als unreine zu betrachten seien[14]. Wenn es in der Apostelgeschichte heisst, dass ein Jude nicht mit einem Heiden verkehren dürfe (*Act.* 10, 28: *ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ*), so ist dies zwar nicht dahin misszuverstehen, als ob der Verkehr schlechthin verboten gewesen wäre; wohl aber ist damit gesagt, dass jeder solche Verkehr eine Verunreinigung bewirkte. Alle heidnischen Häuser waren als solche unrein[15]. Ihr blosses Betreten verunreinigte (*Joh.* 18, 28). Alle Gegenstände, die von Heiden herrührten und die überhaupt der Annahme levitischer Unreinheit fähig waren, waren unrein und bedurften vor ihrem Gebrauch irgend einer Art | der Reinigung. „Kauft Jemand Küchengeräthe von einem Heiden, so muss er, was man durch Untertauchen zu reinigen pflegt, untertauchen; was ausgekocht wird, auskochen; was man im Feuer ausglüht, ausglühen; Bratspiesse, Roste muss man ausglühen; Messer aber hat man nur zu schleifen, und sie sind rein“[16]. Abgesehen von dieser Unreinheit, welche viele Gegenstände durch den Gebrauch von Seite der Heiden annehmen konnten, waren endlich manche heidnische Producte auch schon dadurch für den Israeliten unbrauchbar, dass bei ihrer Herstellung die jüdischen Gesetze in irgend einer Beziehung, namentlich auch wieder in Bezug auf den Unterschied von rein und unrein nicht beobachtet worden waren. Theils aus diesem, theils aus jenem Grunde waren manche der gewöhnlichsten Lebensmittel, wenn sie von Heiden herkamen, dem Israeliten zum Genuss verboten und nur zur Nutzung (zu Kauf und Verkauf) erlaubt; so namentlich Milch, welche ein Heide gemolken, ohne dass ein Israelite es gesehen, ferner Brod und Oel der Heiden[17]. Ueber-

---

14) Vgl. zum Folgenden auch: Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880) S. 68ff.

15) *Ohaloth* XVIII, 7. Vgl. Kirchner, Die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl (Progr. des Gymnasiums zu Duisburg 1870) S. 34—41. Delitzsch, Talmudische Studien, XIV: Die im N. T. bezeugte Unreinheit heidnischer Häuser nach jüdischem Begriff (Zeitschr. für luth. Theol. 1874, S. 1—4). Schürer, Ueber *φαγεῖν τὸ πάσχα Joh.* 18, 28, akademische Festschrift (1883) S. 23f. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes (= *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, VIIe *Série, tome* XLI, No. 1) 1892, S. 55—59. Belser, Tüb. Theol. Quartalschr. 1896, S. 540.

16) *Aboda sara* V, 12.

17) *Aboda sara* II, 6. In Betreff des Oeles s. auch *Joseph. Antt.* XII, 3, 1. *Bell. Jud.* II, 21, 2. *Vita* 13. Ueber die Motive s. die Gemara (Abodah sarah,

haupt durfte kein gesetzestreuer Israelite es wagen, heidnische Kost zu geniessen (*Daniel* 1, 8. *Judith* 10, 5. *Tobit* 1, 10f.), oder an einem heidnischen Tische zu speisen (*Act.* 11, 3. *Gal.* 2. 12). Die Juden waren *separati epulis* (*Tacit. Hist.* V, 5)[18]. In heidnischen Ländern waren daher reisende Israeliten in sehr übler Lage; und wenn sie es mit dem Gesetze genau nehmen wollten, mussten sie sich auf den Genuss vegetabilischer Rohproducte beschränken, wie z. B. einige dem Josephus befreundete Priester, die als Gefangene nach Rom gebracht worden waren, sich dort von Feigen und Nüssen ernährten[19].

Zu all den bisher angedeuteten Gründen, welche für den gesetzestreuen Israeliten den Verkehr und das Wohnen von Heiden im heiligen Lande zu einer schweren Last machen mussten, kam endlich noch ein ganz anderer principieller Gesichtspunkt, der namentlich die Herrschaft der Fremden im Lande Israel als einen grellen Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit empfinden liess. Das Land war ja das Eigenthum des auserwählten Volkes. Nur Israeliten durften Grund und Boden daselbst besitzen. Sogar das Vermiethen von Häusern und Feldern an Heiden war darum nach der Theorie der Schrift | gelehrten verboten[20]. Wie musste man es bei dieser Anschauung empfinden, dass Heiden sogar das ganze Land — wenn auch nicht privatrechtlich, so doch staatsrechtlich — in Besitz hatten? Es begreift sich, dass man unter diesen Umständen die Frage ernstlich erwog, ob es einem gesetzestreuen Israeliten überhaupt gestattet sei, dem Kaiser den Zins zu bezahlen (*Mt.* 22, 15—22. *Marc.* 12, 13—17. *Luc.* 20, 20—26).

übers. von Ewald, S. 247ff.). Milch z. B. war verboten, weil möglicher Weise Milch von unreinen Thieren darunter sein konnte; Oel, weil es von unreinen Gefässen Unreinheit angenommen haben konnte (so wenigstens nach einer Autorität). Die talmudischen Autoritäten sind übrigens selbst schon über die ursprünglichen Motive nicht mehr überall im Klaren. S. die Discussionen in der Gemara a. a. O. Grätz, Die Veranlassung zum Verbote des Heiden-Oels (Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1884, S. 470ff.).

18) Vgl. überhaupt: Maimonides im fünften Buche seines grossen Werkes *Mischne Thora* oder *Jad ha-chasaka* (Petersburger Uebersetzung 4. Bd. 1851). Winer, RWB. Art. „Speisegesetze". Wiener, Die jüdischen Speisegesetze nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten, zum ersten male wissenschaftlich-methodisch geordnet und kritisch beleuchtet. 1895.

19) *Jos. Vita* 3.

20) *Aboda sara* I, 8. Das Vermiethen der Felder war noch strenger verboten als das der Häuser; denn man überliess damit nicht nur Grundeigenthum an Heiden, sondern bewirkte auch, dass der Zehnte vom Ertrag des Bodens nicht entrichtet wurde. S. die Gemara (Abodah sarah, übers. von Ewald, S. 154ff.).

So zeigen uns also die Verhältnisse ein eigenthümliches Doppelbild: eine starke Beeinflussung durch heidnische Sitte bei Aufrichtung der stärksten Scheidewand gegen dieselbe. Sofern die letztere im Wesentlichen nur die Aufgabe hatte, das Heidenthum nach seiner religiösen Seite abzuwehren, hat sie ihren Zweck allerdings erreicht. Im Uebrigen aber ist durch sie die heidnische Cultur nicht aufgehalten, sondern nur zu einer drückenden Last für den Israeliten gemacht worden.

---

§ 23. Verfassung. Synedrium. Hohepriester.

I. Die hellenistischen Städte.

Literatur:

Noris, Annus et epochae Syromacedonum in vetustis urbium Syriae nummis praesertim Mediceis expositae (Vorrede: Florenz 1689). — Ich citire nach der Ausg *Lips.* 1696.

Belley, Suppléments aux Dissertations du Cardinal Noris sur les époques des Syro-Macédoniens, in den *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXVI. XXVIII. XXX. XXXII. XXXV, *Paris* 1759—1770.

Eckhel, Doctrina numorum veterum. Vol. III. *Vindob.* 1794.

Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars II, *Romae* 1809, *Lib.* IV: *De epochis sive de notis chronologicis numismatum imperialium.*

Mionnet, Description de médailles antiques. T. V, *Paris* 1811. — *Supplément T.* VIII, *Paris* 1837. — *Recueil des planches, Paris* 1808.

De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte, Description des monnaies autonomes et impériales de la Palestine et de l'Arabie Pétrée. Paris 1874.

Head, Historia Numorum, a Manual of greek Numismatics (*Oxford* 1887) *p.* 662—681.

Droysen, Geschichte des Hellenismus. 2. Aufl. 3 Thle. in 6 Halbbdn. Gotha 1877—1878.

Stark, Gaza und die philistäische Küste. Jena 1852.

Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs bis auf die Zeiten Justinians. 2 Thle. Leipzig 1864—1865.

Kuhn, Ueber die Entstehung der Städte der Alten. Komenverfassung und Synoikismos. Leipzig 1878 (bes. S. 422—434). |

Marquardt, Römische Staatsverwaltung. Bd. I (auch unter d. Titel: Handb. der röm. Alterthümer von Marquardt u. Mommsen Bd. IV), 2. Aufl. Leipzig, 1881.

Mommsen, Römisches Staatsrecht. Bd. III (auch unter d. Titel: Handb. der röm. Alterthümer von Marquardt u. Mommsen Bd. III) 1. Abth. 1887, S. 590—832.

Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft, unter den betr. Artikeln.

Winer's und Schenkel's Biblische Realwörterbücher, unter den betr. Artikeln.

Die geographischen Werke von Reland, Raumer, Robinson, Ritter, Guérin u. A. (die Titel s. oben § 2).

Menke's Bibelatlas, Blatt IV u. V.

Von grundlegender Bedeutung für das politische Leben in Palästina im Zeitalter des Hellenismus war die selbständige Organisation grosser städtischer Communen. Diese war zwar für Palästina an sich nichts Neues: schon seit alter Zeit bildeten die grossen Städte der philistäischen und phönicischen Küste die Mittelpunkte des dortigen politischen Lebens. Aber das Auftreten des Hellenismus bezeichnet doch auch in dieser Beziehung einen Wendepunkt. Er hat einerseits die vorhandenen Communen wesentlich umgestaltet; und er hat andererseits zahlreiche neue gegründet und überhaupt die städtischen Communen in noch durchgreifenderer Weise als früher zur Basis der politischen Organisation des Landes gemacht. Ueberall, wohin der Hellenismus drang — also namentlich an der philistäischen Küste und an der östlichen Grenze Palästina's jenseits des Jordan —, wurden die Landgebiete um einzelne grosse Städte als ihre politischen Centren gruppirt. Jedes derartige Gemeinwesen bildete ein relativ unabhängiges Ganze für sich, das seine inneren Angelegenheiten selbständig verwaltete; und dessen Abhängigkeit von den Beherrschern Syrien's oder Aegypten's nur in der Anerkennung ihrer militärischen Oberhoheit und der Zahlung von Steuern oder gewissen anderen Leistungen bestand. An der Spitze einer solchen in hellenistischer Weise organisirten Commune stand ein demokratischer Senat von mehreren hundert Mitgliedern, den wir uns wahrscheinlich der athenischen βουλή ähnlich vorzustellen haben, d. h. „als einen jährlich wechselnden, aus den Phylen gewählten oder erloosten Ausschuss des Volkes" (Marquardt)[1]). Er bildete die regierende Gewalt nicht nur für die Stadt selbst, sondern auch für alle diejenigen Dörfer und Städte, die oft in weitem Umkreis zum Gebiete der Stadt gehörten[2]). Die ganze philistäisch-phönicische Küste | zerfiel auf diese Weise in eine Anzahl zum Theil sehr bedeutender städtischer Communen. Demnächst haben wir als solche zu betrachten die hellenistischen Städte

1) Der Senat von Gaza z. B. bestand aus 500 Mitgliedern (*Jos. Antt.* XIII, 13, 3), der von Tiberias aus 600 (*Bell. Jud.* II, 21, 9). Vgl. überhaupt: Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung II, 354.

2) Die Ausrüstung dieser Städte mit einem eigenen Gebiet von bald grösserem, bald geringerem Umfang wird im Folgenden für viele derselben nachgewiesen werden. — Im Allgemeinen vgl. über die hellenistische Städteverfassung: F. W. Tittmann, Darstellung der griechischen Staatsverfassungen, Leipzig 1822. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 208—215 (1881). Gilbert, Handbuch der griechischen Staatsalterthümer, Bd. II, 1885. *Lévi, Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins* (*Revue des études grecques* 1895, *p.* 203—250, die Fortsetzung ist 1896 und 1897 noch nicht erschienen). Viel Material im *Index* zum *Corp. Inscr. Graec. p.* 32 *sqq.* und bei Dittenberger, *Sylloge Inscr. Graec. t.* II *p.* 747—767.

im Osten und Nord-Osten Palästina's, aber auch die hellenisirten Städte im Innern Palästina's, wie Samaria und Skythopolis, und wohl auch die von Herodes und seinen Söhnen gegründeten, von einem erheblichen Bruchtheil nicht-jüdischer Einwohner bevölkerten Städte.

Bei aller Selbständigkeit haben natürlich auch diese Städte die politischen Schicksale des übrigen Palästina's im Wesentlichen getheilt. In der Diadochenzeit wechselte die Herrschaft häufig. Mehrmals hat Ptolemäus I Palästina und Phönicien in Besitz genommen; mehrmals musste er es wieder aufgeben. Seit etwa 274 v. Chr. gelang es Ptolemäus II Philadelphus, die Herrschaft der Ptolemäer in jenen Ländern auf längere Zeit zu sichern [3]). Unter ihrer Oberhoheit stand seitdem nicht nur das eigentliche Palästina, sondern auch ganz Phönicien bis zum Eleutherus, südlich von Aradus [4]). Doch erstreckte sich ihre Macht nicht bis jenseits

---

3) Das Nähere s. bei Droysen, Gesch. des Hellenismus Thl. II—III. Stark, Gaza und die philistäische Küste S. 347—367. Koepp, Ueber die syrischen Kriege der ersten Ptolemaier (Rhein. Museum Bd. 39, 1884, S. 209—230). Letzterer sucht zu zeigen, dass nicht erst Ptolemäus Philadelphus Phönicien und Palästina an sich gerissen habe, sondern dass diese schon seit den letzten Zeiten des Ptolemäus Lagi zu Aegypten gehört haben. — Durch zwei phönicische Inschriften steht jetzt fest, dass Tyrus eine Aera hatte, welche im J. 275 oder 274 vor Chr. begann. Nach der einen (zu Oum el-Awamid, s. Renan, *Mission de Phénicie p.* 711—725 = *Corp. Inscr. Semit. t.* I *n.* 7) begann die Aera 37 Jahre später als die seleucidische, was auf 275 führen würde. Auf der anderen (zu Masub, s. *Clermont-Ganneau, Revue archéologique, troisième série t.* V, 1885, *p.* 380—384 = *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orientale t.* I, 1888, *p.* 81—86 = *Revue des études juives t.* XII, 1886, *p.* 109—111 = G. Hoffmann, Ueber einige phönikische Inschriften, in: Abh. der Gött. Ges. der Wissensch. Bd. 36, S. 20—30) wird das 26. Jahr des Ptolemäus III Euergetes, d. h. 221 vor Chr., dem 53. Jahre der Aera von Tyrus gleichgesetzt, was 274 als Ausgangspunkt ergeben würde. Vielleicht ist dieselbe Aera auch auf Ptolemäer-Münzen, die in Tyrus geprägt sind, angewandt (so *Six, L'ère de Tyr*, in: *Numismatic Chronicle* 1886, *p.* 97—113). Es liegt nahe, als Grund dieser Aera die definitive Besitzergreifung Phöniciens durch Ptolemäus II zu vermuthen. Dies wird um so wahrscheinlicher, als der siegreiche Feldzug des letzteren gegen Syrien auch nach dem Zeugniss einer Keilinschrift in das J. 38 *aer. Sel.* (nach babylonischer Rechnung = 274/273 vor Chr.) fällt. S. Zeitschr. für Assyriol. VI, 1891, S. 234ff. (Text der Inschr.), VII, 1892, S. 226 ff. bes. 232 f. (Uebersetzung der Inschr.). Lehmann, Berliner Philol. Wochenschr. 1892, Sp. 1465. Ehrlich, *De Callimachi hymnis quaestiones chronologicae* 1894, *p.* 20 *sq.* Köhler, Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1895, S. 969. Seitdem war also die philistäisch-phönicische Küste im sicheren Besitz der Ptolemäer, mag sie nun in den nächstvorhergegangenen Jahren zu Aegypten oder zu Syrien gehört haben.

4) S. Stark S. 368. 371. Kuhn II, 128f.

des Libanon. Schon Damaskus gehörte den Seleuciden[5]). In den Jahren 219—217 v. Chr. nahm Antiochus III d. Gr. Palästina vorübergehend in Besitz, musste es aber infolge der unglücklichen Schlacht bei Raphia wieder aufgeben. Nach dem Tode des Ptolemäus IV Philopator fiel er jedoch zum zweiten male in Palästina ein, und nun entschied die siegreiche Schlacht bei Panias im J. 198 v. Chr. dauernd zu Gunsten der Seleuciden. Von nun an gehörte Palästina und die ganze philistäisch-phönicische Küste zum syrischen Reiche[6]). — Die Oberhoheit der Ptolemäer wie der Seleuciden fand ihren Ausdruck hauptsächlich in zwei Punkten: in der Aufstellung militärischer Befehlshaber (*στρατηγοί*) in den ihnen unterworfenen Gebieten, und in der Auferlegung regelmässiger Abgaben. Von der Organisation des Steuerwesens in der letzten Zeit der Ptolemäerherrschaft giebt uns | Josephus in seiner Erzählung von dem Steuer-Pächter Josephus und seinem Sohn Hyrkanus *Antt.* XII, 4 ein sehr anschauliches Bild, das trotz seiner romanhaften Färbung doch die Institutionen selbst gewiss treu wiederspiegelt. Man sieht daraus, dass die Abgaben nicht von den Staatsbehörden selbst eingetrieben, sondern an grosse Unternehmer verpachtet wurden, denen die Eintreibung in den einzelnen Städten überlassen blieb[7]). Wie hoch

5) S. darüber unten, bei Damaskus.

6) Das Nähere s. bei Stark S. 375—406. 423ff.

7) Ueber die Verpachtung der Steuern in Aegypten und den hellenistischen Staaten überhaupt s. *Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides* (1870) *p.* 320—329. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896) S. 19—26. *Jouguet, Bulletin de corresp. hellénique* XX, 1896, *p.* 172. — Zur Erläuterung von *Jos. Antt.* XII, 4 vgl. Stark S. 412—423, Nussbaum, *Observationes in Flavii Josephi Antiquitates* (Göttinger Dissertat. 1875) S. 15—17. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 196—198. Gewagte Combinationen bei Schlatter, Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. XIV, 1894, S. 145ff. und Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895) S. 91ff. — In der Erzählung des Josephus liegt ein innerer Widerspruch. Er verlegt den Anfang der 22jährigen Steuer-Pacht des Josephus noch in die Regierung des Ptolemäus III Euergetes, gest. 221 v. Chr. (*Antt.* XII, 4, 1, vgl. 4, 6); auch setzt die ganze Erzählung voraus, dass Palästina damals noch den Ptolemäern gehörte. Das würde also etwa, wie Stark S. 416 annimmt, auf die Jahre 229—207 v. Chr. führen. Andererseits nennt aber Josephus die Gemahlin des ägyptischen Königs stets Kleopatra, während dieser Name doch erst durch Kleopatra, die Tochter Antiochus' des Grossen, Gemahlin des Ptolemäus V, in der Familie der Ptolemäer eingebürgert wurde. Mit Recht sieht aber Stark den Fehler eben in dem irrigen Namen der Königin und bleibt bei dem aus den übrigen Daten sich ergebenden Resultate stehen. Künstlicher ist die Ansicht von Nussbaum. Sie beruht überdies auf der unwahrscheinlichen Voraussetzung, dass Palästina schon bald nach der Schlacht bei Raphia wieder in den Besitz Antiochus' d. Gr. gekommen sei.

und mannigfaltig die Abgaben zur Zeit der Seleucidenherrschaft waren, zeigen die Andeutungen I *Makk.* 10, 29—30. 11, 34—35. 13, 15. 37. 39. II *Makk.* 14, 4. Vgl. *Joseph. Antt.* XII, 3, 3 und dazu aus römischer Zeit *Antt.* XIV, 10, 6 [8]).

Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. bietet das Reich der Seleuciden mehr und mehr ein Bild der Auflösung dar. Die Centralgewalt war durch die fortwährenden Thronumwälzungen so geschwächt, dass an den Grenzen des Reiches sich eine Menge unabhängiger Existenzen gründen konnten. In dieser Zeit haben daher nicht nur die Juden ihre volle Freiheit errungen und behauptet, sondern auch eine Anzahl der grösseren Städte, die schon in den Kriegen zwischen Syrien und Aegypten oft eine selbständige Rolle gespielt haben, sich unabhängig gemacht und zum Zeichen dessen eine neue Zeitrechnung begonnen. So hat Tyrus eine Aera v. J. 126 v. Chr., Sidon eine solche v. J. 111, Askalon von 104. In anderen Städten gelang es einzelnen „Tyrannen", die Herrschaft an sich zu reissen. So finden wir gegen Ende des zweiten und im Anfang des ersten Jahrh. v. Chr. einen Tyrannen Zeno Kotylas in Philadelphia, seinen Sohn Theodorus in Amathus am Jordan, Zoilus in Straton's-Thurm und Dora, Demetrius in Gamala [9]). Und es ist überhaupt bezeugt, dass die Römer bei ihrer Ankunft in Syrien daselbst eine Menge kleiner unabhängiger Fürsten vorfanden [10]). — | Verhängnissvoll für die Städte in der Umgebung Palästina's war in jener Zeit das Erstarken der jüdischen Macht. Schon die ersten Makkabäer, dann weiter Johannes Hyrkan haben einzelne Städte unterworfen. In grossem Massstabe betrieb aber die Eroberungen namentlich Alexander Jannäus. Am Ende seiner Regierung waren den Juden unterworfen: sämmtliche Küstenstädte von Raphia bis zum Karmel, mit alleiniger Ausnahme von Askalon, ferner fast alle Städte des Ostjordanlandes, und selbstverständlich auch die im Innern des Landes gelegenen Städte wie Samaria und Skythopolis, bis nördlich vom Merom-See [11]).

Mit der Eroberung Syriens durch Pompejus war der Unabhängigkeit aller der kleinen Staaten, die sich vom Reich der Seleu-

8) Zur Erläuterung s. ausser den Commentaren zu den Makkabäerbüchern auch: Stark, Gaza und die philistäische Küste S. 465ff. Ueber *Antt.* XII, 3, 3: Wellhausen a. a. O. S. 198f.

9) Stark S. 478f. Kuhn II, 162.

10) Josephus spricht ganz allgemein von *μόναρχοι* (*Antt.* XIII, 16, 5). — *Appian. Syr.* 50 bezeugt, dass Pompejus *τῶν ὑπὸ τοῖς Σελευκίδαις γενομένων ἐθνῶν τοῖς μὲν ἐπέστησεν οἰκείους βασιλέας ἢ δυνάστας*, die doch wohl Pompejus nicht erst geschaffen hat. — *Plinius Hist. Nat.* V, 23, 82 kennt in Syrien noch 17 *tetrarchias in regna descriptas barbaris nominibus.*

11) *Jos. Antt.* XIII, 15, 4. S. oben § 10.

ciden losgelöst hatten, mit einem Schlage wieder ein Ende gemacht. Für die autonomen Städte hatte dies jedoch nur die Folge, dass sie nun zu den Römern in dasselbe freie Abhängigkeitsverhältniss traten, in welchem sie ehedem zu den Seleuciden gestanden hatten. Für diejenigen Städte aber, die von den Juden unterworfen worden waren, hatte das Eingreifen der Römer sogar die Bedeutung einer Befreiung von verhasster Herrschaft. Denn Pompejus trennte alle von den Juden seit der Makkabäerzeit unterworfenen Städte wieder vom jüdischen Gebiete ab und gab ihnen die Freiheit [12]). Josephus nennt als solche durch Pompejus „befreite“ Städte, die natürlich die römische Oberhoheit anerkennen mussten, namentlich folgende: Gaza, Azotus, Jamnia, Jope, Stratons-Thurm, Dora, Samaria, Skythopolis, Hippus, Gadara, Pella, Dium [13]). Das Verzeichniss ist aber nicht vollständig. Denn ausser den genannten haben auch noch andere die pompejanische Aera, d. h. die neue Zeitrechnung seit der Befreiung durch Pompejus, welche viele dieser Städte bis tief in die Kaiserzeit hinein beibehielten. Die im Ostjordanland gelegenen, sammt Skythopolis, haben sich wohl eben damals zum „Zehnstädte-Bund“, der sog. Dekapolis, zusammengeschlossen. — Ein neuer Wohlthäter für viele dieser Städte war der Proconsul Gabinius, der in den Jahren 57—55 v. Chr. die von den Juden zum Theil ganz zerstörten Städte Raphia, Gaza, Anthedon, Azotus, Jamnia, Apollonia, Dora, Samaria, Skythopolis wieder aufbauen liess [14]). — Schwere Zeiten kamen auch über diese Städte durch die römischen Bürgerkriege mit ihrer | Aussaugung der Provinzen und durch die Willkürherrschaft des Antonius im Orient. Letzerer schenkte der Kleopatra die ganze philistäisch-phönicische Küste von der Grenze Aegyptens bis zum Eleutherus mit alleiniger Ausnahme von Tyrus und Sidon [15]). — Auch als nach dem Untergang des Antonius und der Kleopatra deren Herrschaft von selbst aufgehört hatte und durch Augustus eine ruhigere Zeit begründet worden war, haben doch noch manche dieser Städte mehrmals ihre Herren gewechselt [16]). Augustus schenkte dem Herodes sämmtliche Küstenstädte von Gaza bis Stratons-Thurm mit Ausnahme von Askalon, ferner im Binnenlande die

12) Vgl. überhaupt über die Gewohnheit der Römer, den Städten der eroberten Gebiete die Freiheit zu geben: Kuhn II, 15—19.

13) *Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7.

14) *Antt.* XIV, 5, 3. *Bell. Jud.* I, 8, 4.

15) *Antt.* XV, 4, 1 *fin.* *Bell. Jud.* I, 18, 5.

16) Die verschiedenen Besitzwechsel seit Alexander Jannäus sind anschaulich dargestellt durch die zahlreichen Special-Karten in Menke's Bibelatlas Blatt IV und V.

Städte Samaria, Hippus und Gadara[17]. Nach Herodes' Tod hatten diese Städte wieder verschiedene Schicksale. Gaza, Hippus und Gadara wurden unter die unmittelbare Oberhoheit des römischen Legaten von Syrien gestellt (wegen Anthedon s. unten den betreffenden Abschnitt); Azotus und Jamnia nebst dem von Herodes erbauten Phasaelis erhielt seine Schwester Salome; endlich Jope, Stratons-Thurm und Samaria fielen nebst dem übrigen Judäa an Archelaus[18]. Die der Salome gehörigen Städte bekam nach deren Tod die Kaiserin Livia[19]. Nach dem Tod der Livia scheinen sie in den Privatbesitz ihres Sohnes Tiberius übergegangen zu sein, weshalb wir zu dessen Zeit in Jamnia einen kaiserlichen ἐπίτροπος finden[20]. Die dem Archelaus verliehenen Städte kamen nach dessen Absetzung sammt seinem übrigen Gebiet unter die Aufsicht eines römischen Procurators, dann in den Jahren 41—44 n. Chr. an König Agrippa I, und nach dessen Tod wieder unter römische Procuratoren. Dieser häufige Wechsel der Herren hatte jedoch für alle diese Städte kaum viel mehr zu bedeuten, als dass die Abgaben bald an diesen, bald an jenen Herren zu entrichten waren. Denn ihre inneren Angelegenheiten haben sie, wenn auch die Oberhoheit der verschiedenen Herrn sich bald mehr bald weniger bemerklich machte, doch im Wesentlichen selbständig verwaltet. — Von Bedeutung für die Entwickelung | des communalen Lebens war es endlich, dass Herodes und seine Söhne eine ganze Anzahl von Städten neu gegründet haben; so namentlich: Cäsarea (= Stratons-Thurm), Sebaste (= Samaria), Antipatris, Phasaelis, Cäsarea Philippi, Julias, Sepphoris, Livias, Tiberias.

Die Art der Abhängigkeit dieser Städte von der römischen Macht war dem Namen und der Sache nach verschieden[21]. Es gab im römischen Reiche freie und unterthänige Gemeinden. Die ersteren (*civitates liberae*, ἐλεύθεροι) hatten ihre eigene Gesetz-

---

17) *Antt.* XV, 7, 3. *Bell. Jud.* I, 20, 3. Von den Küstenstädten nennt Josephus nur Gaza, Anthedon, Jope und Stratons-Thurm. Aber auch Azotus und Jamnia, die nach Herodes' Tod seiner Schwester Salome zufielen, müssen damals in den Besitz des Herodes gekommen sein.

18) *Antt.* XVII, 11, 4—5. *Bell. Jud.* II, 6, 3.

19) *Antt.* XVIII, 2, 2. *Bell. Jud.* II, 9, 1. Azotus wird nicht ausdrücklich genannt, ist aber doch wohl mit gemeint.

20) *Antt.* XVIII, 6, 3. Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung II, 248 f.

21) Vgl. zum Folgenden: Kuhn II, 14—41. Marquardt I, 71—86. 396. Mommsen III, 1, 645—764. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (1891) S. 83—110. Henze, *De civitatibus liberis quae fuerunt in provinciis populi Romani. Diss. Berol.* 1892. Auch Stark, Gaza S. 522—525.

gebung, Rechtspflege und Finanzverwaltung und waren von eigentlicher Besteuerung frei; sie waren *αὐτόνομοι καὶ φόρων ἀτελεῖς* (*Appian. Civ.* I, 102)[22]. Ihre Abhängigkeit von Rom kam wesentlich in dem Verlust des eigenen Kriegs- und Bündnissrechtes sowie in der Verpflichtung zu gewissen Leistungen, namentlich zur Kriegshülfe zum Ausdruck. Je nachdem dieses Verhältniss durch ein Bündniss mit Rom geregelt war oder nicht, unterschied man zwischen *civitates foederatae* und solchen, die *sine foedere immunes ac liberae* waren. Doch ist der griechischen Terminologie diese Unterscheidung fremd; sie fasst beide Kategorien unter dem Titel der *αὐτόνομοι* zusammen[23]. Alle diese freien Städte werden nicht als im strengen Sinne zur Provinz gehörig betrachtet[24]. Von ihnen sind dann zu unterscheiden die unterthänigen (*ὑπήκοοι*), im eigentlichen Sinne zur Provinz gehörigen, deren specifischer Unterschied von jenen in der Besteuerung durch das römische Volk beziehungsweise durch den Kaiser bestand; sie waren *ὑποτελεῖς*, *stipendiariae*. Die Autonomie hatten sie rechtlich zwar verloren; die römische Behörde konnte in Bezug auf Gesetzgebung, Rechtspflege und Verwaltung jeder Zeit nach Belieben eingreifen. Aber thatsächlich haben doch auch die unterthänigen Gemeinden noch in weitgehendem Maasse ihre eigene Gesetzgebung, Rechtspflege und Verwaltung gehabt[25].

Von den hellenistischen Städten in Palästina und dessen Umgebung sagt Josephus, dass Pompejus sie zu freien (*ἐλευθέρας*) gemacht habe[26]. Damit ist aber nur gemeint, dass er sie von der jüdischen-Herrschaft befreit habe. Ueber ihr Verhältniss zu Rom ist damit überhaupt nichts ausgesagt. Und die meisten von ihnen sind sicherlich nicht *liberae* im technischen Sinne, sondern unterthänige gewesen. Denn Josephus sagt gleichzeitig, dass Pompejus sie der Provinz Syrien einverleibt habe[27]. Von **Askalon** wird es als etwas Besonderes hervorgehoben, dass es ein *oppidum liberum*

---

22) S. Marquardt I, 78f. 84f. Mommsen III, 1, 655ff. 681ff.

23) Mommsen III, 1, 654. 657ff. Tyrus heisst lateinisch *foederata* (*Corp. Inscr. Lat.* X *n.* 1601 = Kaibel, *Inscr. Graecae Siciliae et Italiae n.* 831), griechisch *αὐτόνομος* (*Corp. Inscr. Graec. n.* 5853 = Kaibel *n.* 830).

24) Mommsen III, 1, 688.

25) Mommsen III, 1, 744—751; Mitteis a. a. O.; auch Kuhn II, 34ff. — Mommsen gebraucht für die beiden Kategorien die Bezeichnungen „autonome Unterthanen" und „nicht autonome Unterthanen". Die Bezeichnung der ersteren als „Unterthanen" dürfte indessen keine zweckmässige sein und ist von Mommsen selbst nicht festgehalten, insofern er S. 728, 732 zwischen „Autonomie" und „Unterthänigkeit" unterscheidet.

26) *Antt.* XIV, 4, 4: *ἀφῆκεν ἐλευθέρας*. *B. J.* I, 7, 7: *ἠλευθέρωσε*.

27) *Antt.* XIV, 4, 4: *προσένειμεν τῇ ἐπαρχίᾳ*. *B. J.* I, 7, 7: *κατέταξεν εἰς τὴν Συριακὴν ἐπαρχίαν*.

war[28]). Sonst werden auf Münzen und Inschriften, z. Th. freilich erst der späteren Kaiserzeit, als *αὐτόνομοι* bezeichnet: Gaza, Dora, Ptolemais (zur Seleucidenzeit), Gadara, Abila, Capitolias, Diocaesarea (das frühere Sepphoris). Der Begriff der Autonomie deckt sich aber nicht nothwendig mit dem der „Freiheit". Er bezeichnet an sich nur das communale Selbstregiment und schliesst die römische Besteuerung nicht aus[29]). Wahrscheinlich unterschieden sich also diese Städte von den unterthänigen nur dadurch, dass ihr Selbstregiment nicht in der Weise beschränkt war, wie bei den letzteren. Ohnehin haben die Verhältnisse öfters gewechselt; und es darf, was für eine bestimmte Zeit bezeugt ist, nicht auch auf den ganzen Zeitraum der römischen Herrschaft übertragen werden. — Die Pflicht militärischer Leistungen bestand auch für die „freien" Städte, ja sie gehörte geradezu zum Begriff der Bundesgenossenschaft, nur dass die Art der Hülfsleistung ursprünglich für die Bundesgenossen eine andere war als für die unterthänigen Völker und Gemeinden: jene hatten Hülfstruppen zu stellen, bei diesen wurden Aushebungen veranstaltet. Doch sind auch diese Unterschiede mehr und mehr verwischt worden. Für die palästinensischen Städte steht im Allgemeinen die Pflicht militärischer Dienstleistung in dieser oder jener Form ausser Frage. In Cäsarea lag vom J. 44—67 n. Chr. eine Besatzung von fünf Cohorten und einer Ala Reiter, die zum grössten Theile aus Cäsareensern und Sebastenern (Einwohnern der Stadtgebiete von Cäsarea und Sebaste) gebildet waren[30]). Beim Feldzuge des Cestius Gallus gegen Jerusalem spricht Josephus ganz allgemein von den Hülfstruppen, welche von „den Städten" gestellt worden waren[31]). Seit der Zeit Vespasian's begegnen uns bereits eine Anzahl Auxiliar-Cohorten, welche von palästinensischen und phönicischen Städten ihren Namen haben, auch solchen, welche als

---

28) *Plin. Hist. Nat.* V, 13, 68.

29) S. Mommsen III, 1, 658 f.

30) *Antt.* XIX, 9, 1–2. XX, 6, 1. *Bell. Jud.* II, 12, 5. III, 4, 2, und bes. *Antt.* XX, 8, 7: *μέγα δὲ φρονοῦντες ἐπὶ τῷ τοὺς πλείστους τῶν ὑπὸ Ῥωμαίοις ἐκεῖ στρατευομένων Καισαρεῖς εἶναι καὶ Σεβαστηνούς.* Näheres s. in der Zeitschr. für wissensch. Theol. 1875, S. 419 ff. und oben § 17c (2. Aufl. I, 384 f.).

31) *Bell. Jud.* II, 18, 9: *Πλεῖστοι δὲ καὶ ἐκ τῶν πόλεων ἐπίκουροι συνελέγησαν, ἐμπειρίᾳ μὲν ἡττώμενοι τῶν στρατιωτῶν, ταῖς δὲ προθυμίαις καὶ τῷ κατὰ Ἰουδαίων μίσει τὸ λεῖπον ἐν ταῖς ἐπιστήμαις ἀναπληροῦντες.* — Berytus, das allerdings als römische Colonie eine besondere Stellung einnahm, stellte zum Heere des Varus im J. 4 v. Chr. 1500 Mann Hülfstruppen (*Antt.* XVII, 10, 9. *B. J.* II, 5, 1).

„freie“ anerkannt waren[32]). Die im Anfange der Kaiserzeit noch bestehenden Unterschiede der Organisation sind jetzt mehr und mehr ausgeglichen worden.

Eine eximirte Stellung unter den Städten des römischen Reiches nehmen die römischen Colonien ein[33]). Solche gab es auch in Palästina und Phönicien seit Augustus. Die ältesten sind Berytus, Heliopolis (beide durch Augustus gegründet), Ptolemais (durch Claudius), Cäsarea (durch Vespasian). Sämmtliche Colonien der Kaiserzeit waren Militär-Colonien, d. h. sie bestanden aus ausgedienten Soldaten, welchen zur Belohnung für ihre Dienste Grundbesitz angewiesen wurde, und | zwar so, dass es immer für eine grössere Anzahl an einem Orte gleichzeitig geschah, wodurch eben die Colonie gegründet wurde. Der erforderliche Grund und Boden wurde in der früheren Zeit den Besitzern einfach weggenommen. Später (seit Augustus) wurde es üblich, die Besitzer zu entschädigen, oder man gab den Veteranen solches Land, das ohnehin Staatseigenthum war. Die Colonisten bildeten entweder eine neue Gemeinde neben der alten, oder sie traten in die alte Gemeinde ein, in welchem Fall dann diese in ihrer Gesammtheit die Rechte einer Colonie und die römische Municipalverfassung erhielt[34]). So wurde die Deducirung einer Colonie allmählich zu einer Gunstbezeugung für die Stadt, während sie ehedem eine grausame Beraubung war. Auch die Rechte der Colonien waren verschieden. Am günstigsten waren diejenigen gestellt, welche das volle *jus Italicum* und damit Freiheit von Kopfsteuer und Grundsteuer hatten[35]). — Das System der Anlegung von Militär-Colonien hat übrigens auch Herodes dem Augustus nachgeahmt[36]).

Die Stellung derjenigen Städte, welche vorübergehend unter herodianischen Fürsten standen, ist wohl auch nicht wesentlich anders zu denken, als diejenige der unmittelbar römischen. Mög-

---

32) Es kommen auf Inschriften vor: *cohortes* (und *alae*) *Ascalonitarum, Canathenorum, Damascenorum, Sebastenorum, Tyriorum.* S. die Zusammenstellung von Mommsen, *Ephemeris epigr.* V *p.* 193 *sq.*

33) S. hierüber im Allgemeinen: Rein, Art. *colonia* in Pauly's Real-Enc. II, 504—517. Kuhn, Die städt. und bürgerl. Verf. I, 257 ff. Marquardt I, 35 ff. 86 ff. 92—132. Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1, S. 773—823.

34) Marquardt I, 118 f.

35) Ueber das *jus Italicum* s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 89 ff. und die dort citirte Literatur, zu welcher noch hinzuzufügen ist: *Beaudouin, Étude sur le Jus italicum, Paris* 1883 (vgl. *Revue critique* 1884 Nr. 6). Heisterbergk, Name und Begriff des *jus Italicum,* Tübingen 1885. *Séverin, Étude sur le jus italicum, Bordeaux* 1885. Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1, S. 807—810. *Beudant, Le jus Italicum, Paris* 1889.

36) *Antt.* XV, 8, 5. S. unten: Samaria, Gabe, Hesbon.

lich ist immerhin, dass die herodianischen Fürsten ihre Herrschaft directer bemerklich machten; doch ist dies nicht nachweisbar. Zur Sicherung ihrer Herrschaft hatten sie in den Städten eigene Statthalter; so Herodes der Grosse einen ἄρχων in Idumäa und Gaza[37], Agrippa I einen στρατηγός in Cäsarea[38], einen ἔπαρχος in Tiberias[39], Agrippa II einen Statthalter in Cäsarea Philippi[40], einen ἔπαρχος in Gamala[41]. Eben ein solcher Statthalter ist auch der ἐθνάρχης des Königs Aretas in Damaskus, II Kor. 11, 32[42].

Die grosse Selbständigkeit dieser Städte bringt es mit sich, dass jede ihre eigene Geschichte hat. Indem wir dieser noch im Einzelnen nachgehen, beginnen wir mit den Städten der philistäisch-phönicischen Küste, von Süden nach Norden vorgehend. Viele derselben hatten beim Beginn der hellenistischen Zeit schon eine reiche Vergangenheit hinter sich und sind auch während der ganzen hellenistisch-römischen Zeit von hervorragender Bedeutung geblieben.

| 1. Raphia, Ῥαφία (so ist nach den Münzen zu schreiben), rabbinisch רפיח (mit Cheth am Schlusse)[43], noch heute nachweisbar in der Trümmerstätte *Kirbeth bir Refah*, nach Guérin etwa eine halbe Stunde vom Meer, aber an seichtem, hafenlosem Ufer[44],

---

37) *Antt.* XV, 7, 9.

38) *Antt.* XIX, 7, 4.

39) *Jos. Vita* 9; ob es sich um Agrippa I oder II handelt, ist ungewiss.

40) *Vita* 13. Vgl. Kuhn II, 346.

41) *Vita* 11.

42) Der Titel ἐθνάρχης für solche Statthalter ist ungewöhnlich und aus den eigenthümlichen Verhältnissen des nabatäischen Reiches zu erklären. Dort, wo es noch wenig Städte gab, überwog noch die Organisation nach Stämmen. An der Spitze eines Stammes oder eines Complexes von Stämmen stand ein Scheich (Stammes-Haupt, griech. ἐθνάρχης). Spuren einer solchen Verfassung haben wir noch auf den griechischen Inschriften der Hauran-Gegend aus römischer Zeit (vgl. bes. *Waddington Inscript. n.* 2196: Ἀδριανοῦ τοῦ καὶ Σοαίδου Μαλέχου ἐθνάρχου, στρατηγοῦ νομάδων. Häufig werden hier die φυλαί erwähnt, *Waddington n.* 2173b. 2210. 2220. 2224. 2265. 2287. 2308. 2309. 2310. 2393. 2396. 2397. 2427. 2431. 2439. 2483. Ein Αννηλος Σαμεθου παναρετε εθναρχα auf einer Grabschrift zu *Dschize*, zwischen Adraa und Bostra, Zeitschr. des DPV. XX, 1897, S. 135). Einem solchen ἐθνάρχης war also auch Damaskus unterstellt. Sofern der ἐθνάρχης zugleich ein militärisches Commando hatte, hiess er στρατηγός, אסרתגא, vgl. oben S. 44 und *Jos. Antt.* XVIII, 5, 1.

43) *jer. Schebiith* VI, 1 *fol.* 36c, und nach richtiger Lesart auch *Tosephta Schebiith* IV *ed. Zuckermandel p.* 66, *Targum Onkelos Deut.* 2, 23. Vgl. *Neubauer, Géographie du Talmud* (1868) *p.* 20. Berliner, Targum Onkelos (1884) II, 219. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästina's (1886) S. 66—69.

44) *Diodor.* XX, 74 nennt Raphia δυσπροσόρμιστον καὶ τεναγώδη.

daher von Plinius und Ptolemäus als Binnenstadt betrachtet[45]). Es war die erste syrische Stadt von Aegypten her[46]). In der Geschichte wird es, abgesehen von den Keilinschriften[47]), zuerst bei dem Feldzug des Antigonus gegen Aegypten im J. 306 v. Chr. erwähnt, wo die Flotte des Antigonus unter Führung seines Sohnes Demetrius durch den Sturm hierher verschlagen wurde[48]). Berühmt wurde es dann namentlich durch den Sieg, welchen hier im J. 217 der unkriegerische Ptolemäus IV Philopator über Antiochus d. Gr. erfocht, und welcher für letzteren den Verlust Palästina's und Phöniciens zur Folge hatte[49]). Im J. 193 wurde hier die Hochzeit des Ptolemäus V Epiphanes mit Kleopatra, der Tochter Antiochus' des Grossen, gefeiert[50]). Im Anfang des 1. Jahrh. v. Chr. wurde Raphia von Alexander Jannäus erobert (*Jos. Antt.* XIII, 13, 3. *Bell. Jud.* I, 4, 2; vgl. *Antt.* XIII, 15, 4), muss dann wie die benachbarten Städte durch Pompejus vom jüdischen Gebiete abgetrennt worden sein, und wurde durch Gabinius neu gebaut (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Die Münzen Raphia's aus der römischen Kaiserzeit (von Commodus bis Philippus Arabs) haben daher eine Aera, welche mit der Neugründung durch Gabinius (57 v. Chr.?) beginnt[51]). Im Besitz der herodianischen Fürsten scheint es nie gewesen zu sein.

---

45) *Plin. Hist. Nat.* V, 13, 68. *Ptolem.* (*ed. Nobbe*) V, 16, 6. — Vgl. sonst: *Strabo* XVI, 2, 31. *Itinerar. Antonini* (*edd. Parthey et Pinder* 1848) *p.* 69. *Sozomenus, Hist. eccl.* VII, 15. *Hierocles, Synecdemus* (*ed. Parthey* 1866) *p.* 44. — *Reland, Palaestina p.* 967 *sq.* Ritter, Erdkunde XIV, 138 ff. XVI, 39. Raumer, Palästina S. 219. *Guérin, Judée* II, 233—235. *Schumacher, Researches in Southern Palestine* (*Quarterly Statements* 1886, 171 *sqq.*). *Le Quien, Oriens christianus* III, 630.

46) *Polyb.* V, 80: πρώτη τῶν κατὰ Κοίλην Συρίαν πόλεων ὡς πρὸς τὴν Αἴγυπτον. — *Jos. Bell. Jud.* IV, 11, 5: ἔστι δὲ ἡ πόλις αὕτη Συρίας ἀρχή.

47) Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? (1881) S. 291.

48) *Diodor.* XX, 74. Droysen, Gesch. des Hellenismus (2. Aufl.) II, 2, 147. Stark, Gaza S. 358.

49) Die Schlacht ist ausführlich beschrieben bei *Polyb.* V, 82—86. Vgl. Stark, Gaza S. 382—386.

50) *Livius* XXXV, 13.

51) Dies darf jetzt als sicher betrachtet werden, während Noris und Eckhel noch schwankten, ob die Aera des Pompejus oder die des Gabinius anzunehmen sei. — S. überh.: *Noris, Annus et epochae Syromacedonum* V, 4, 2 (*ed. Lips. p.* 515—521). — *Eckhel, Doctrina numorum* III, 454 *sq.* — *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II, 1809, *lib.* IV, *p.* 295—298. — *Mionnet, Description de médailles* V, 551 *sq. Suppl.* VIII, 376 *sq.* — Kenner, Die Münzsammlung des Stifts St. Florian in Ober-Oesterreich (1871) S. 179—182, Tafel VI *n.* 17—18. — *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 237—240, *pl.* XII *n.* 7—9. — Stark, Gaza S. 515.

| 2. **Gaza**, *Γάζα*, hebr. עַזָּה[52]), die alte, im A. T. häufig erwähnte, bedeutende Stadt der Philistäer[53]). Herodot kennt sie unter dem Namen *Κάδυτις* und bemerkt, dass sie nicht viel kleiner sei als Sardes[54]). Schon in der persischen Zeit muss sie in regem Handelsverkehr mit Griechenland gestanden haben, wie die erhaltenen Münzen bezeugen[55]). Zur Zeit **Alexanders des Gr.** war sie nächst Tyrus die bedeutendste Festung an der phönicisch-philistäischen Küste. Alexander eroberte sie erst nach zweimonatlicher mühsamer Belagerung 332 v. Chr.[56]). Von da an wurde sie mehr und

---

52) Zur hebr. Form vgl. *Steph. Byz. s. v. Γάζα· ἐκλήθη καὶ Ἄζα· καὶ μέχρι νῦν Σύροι Ἄζαν αὐτὴν καλοῦσιν.* — Auf einer lateinischen Inschrift aus dem zweiten Jahrh. nach Chr. (Verzeichniss von Veteranen der *leg.* III *Aug.*) kommt auch die Form *Gazza* vor, *Ephemeris epigr.* V *p.* 211 = *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *Suppl. n.* 18084 *lin.* 22. — Ueber die heutige Namensform s. Kampffmeyer, Zeitschr. d. DPV. XVI, 1893, S. 53.

53) S. überhaupt: ***Reland**, Palaestina p.* 787—800. — **Robinson**, Palästina II, 634—648. — **Ritter**, Erdkunde XVI. 45—65. — **Raumer**, Palästina S. 192—194. — **Winer's** RWB. *s. v.* — **Arnold** in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. IV, 671—674. — **Sepp**, Jerusalem u. das heilige Land (2. Aufl.) II, 617 ff. — ***Guérin**, Judée* II, 178—211. 219—221. — *The Survey of Western Palestine, Memoirs by **Conder** and **Kitchener*** III, 234 *sq.* 248—251, dazu Blatt XIX der grossen engl. Karte. — **Gatt**, Bemerkungen über Gaza und seine Umgebung (Zeitschr. des deutschen Pal.-Ver. VII, 1—14). — ***Schumacher**, Researches in Southern Palestine* (*Quarterly Statements* 1886, 171 ff.). — ***Guy le Strange**, Palestine under the Moslems* 1890, *p.* 441—443. — ***G. A. Smith**, Historical Geography of the Holy Land* 1894, *p.* 181—189. — ***Clermont-Ganneau**, Archaeological Researches in Palestine vol.* II, 1896, *p.* 379—437. — Plan des heutigen Gaza von **Gatt** in der Zeitschr. des DPV. XI, 1888, S. 149 ff. — Für das Geschichtliche bes. **Stark**, Gaza. Auch Alb. v. **Hörmann**, Gaza, Stadt, Umgebung und Geschichte, 1876 (Progr. des Knabenseminars der Diöcese Brixen zu Rothholz, s. die Anz. in: Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 1877, S. 142 f.).

54) *Herodot.* II, 159. III, 5: *Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσονος.*

55) Vgl. über diese höchst interessanten Münzen die gelehrte Abhandlung von ***Six**, Observations sur les monnaies phéniciennes* (*Numismatic Chronicle, New Series vol.* XVII, 1877, *p.* 177—241, über Gaza: *p.* 221—239); auch ***Babelon**, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les Perses Achéménides, Cypre et Phénicie* (*Paris* 1893) *p.* LVI *sqq.* 47 *sqq.* Die Münzen haben theils phönicische, theils griechische Aufschrift. Der Name der Stadt (עז oder עזה) ist wenigstens auf mehreren derselben sicher zu erkennen. Das Interessanteste ist aber, dass sie ganz nach athenischem Münzfuss und mit athenischen (*resp.* griechischen) Typen geprägt sind, offenbar für den Handelsverkehr mit Griechenland. Wahrscheinlich sind zur Zeit der Hegemonie Athen's im fünften Jahrhundert vor Chr. zunächst echte athenische Münzen nach Palästina gekommen; und nach deren Muster ist dann dort weitergeprägt worden. S. **Six** a. a. O. S. 230 f. 234—236.

56) Die zweimonatliche Dauer der Belagerung bezeugen *Diodor.* XVII, 48 und *Jos. Antt.* XI, 8, 3—4. Sonst vgl. bes. *Arrian.* II, 26—27. *Curtius* IV, 6.

mehr eine griechische Stadt[57]). Die Kämpfe des Ptolemäus Lagi mit den anderen Diadochen um den Besitz Cölesyriens haben natürlich auch Gaza in erster Linie mitberührt. Im J. 315 wurde es von Antigonus erobert[58]). Im J. 312 fiel es infolge des Sieges, welchen Ptolemäus Lagi eben bei Gaza über Antigonus' Sohn Demetrius erfocht, wieder in die | Hände des Ptolemäus[59]). Aber noch im selben Jahre gab dieser den Besitz Cölesyriens wieder auf und liess beim Rückzug die wichtigsten Festungen, darunter auch Gaza, schleifen[60]). In den folgenden Decennien hat dann die Herrschaft über diese Gebiete noch mehrmals gewechselt, bis sie endlich auf längere Zeit in den Besitz der Ptolemäer kamen (um 274 v. Chr. oder etwas früher, s. oben S. 74). Von Ptolemäus II und III giebt es Münzen, welche in Gaza geprägt sind[61]). In den Jahren 218 bis 217 war Gaza wie das übrige Palästina vorübergehend im Besitz Antiochus' des Grossen[62]). Zwanzig Jahre später kam Cölesyrien durch den Sieg Antiochus' des Gr. bei Panias (198 v. Chr.) dauernd unter die Herrschaft der Seleuciden. Eben damals muss auch Gaza von Antiochus nach schwerer Belagerung erobert worden sein, worüber wir freilich nur Andeutungen bei Polybius haben[63]). Die Herrschaft der Seleuciden wird u. A. auch durch eine in Gaza geprägte Münze des Demetrius I Soter bekundet[64]). Während der Kämpfe im syrischen Reiche zwischen Demetrius II Nicator und Antiochus VI, resp. Trypho (145—143 v. Chr.), wurde Gaza, da es

---

Plutarch. Alexander 25. *Polyb.* XVI, 40 (= *ed. Hultsch* XVI, 22ª). Droysen, Gesch. d. Hellenismus 2. Aufl. I, 1, 297—301. Stark, Gaza S. 236—244. Jos. Kohn, *Ephemerides rerum ab Alexandro Magno in partibus orientis gestarum, Bonnae* 1890, *Diss.* (setzt S. 12 u. 23 die Belagerung Gaza's von Mitte August bis Mitte October 332). Niese, Gesch. der griechischen und makedonischen Staaten I, 1893. S. 82.

57) Als πόλις Ἑλληνίς wird sie ausdrücklich bezeichnet *Jos. Antt.* XVII, 11, 4. *Bell. Jud.* II, 6, 3.

58) *Diodor.* XIX, 59. Droysen II, 2, 11. Stark S. 350. Niese I, 275 f.

59) *Diodor.* XIX, 84. Ueber die Schlacht: Droysen II, 2, 42 ff. Stark S. 351—354. Niese I, 295 ff.

60) *Diodor.* XIX, 93: *κατέσκαψε τὰς ἀξιολογωτάτας τῶν κεκρατημένων πόλεων, Ἄκην μὲν τῆς Φοινίκης Συρίας, Ἰόπην δὲ καὶ Σαμάρειαν καὶ Γάζαν τῆς Συρίας.* Vgl. Stark S. 355 f. Niese I, 300.

61) *Catalogue of the greek coins in the British Museum, Ptolemies kings of Egypt* (1883) *p.* 35, 49.

62) *Polyb.* V, 80. Stark S. 382—385.

63) *Polyb.* XVI, 18. XVI, 40 (*ed. Hultsch* XVI, 22ª). XXIX, 6ª (*ed. Hultsch* XXIX, 12). Stark S. 404 f.

64) *Gardner, Catalogue of the greek coins in the British Museum, Seleucid kings of Syria* (1878) *p.* 47.

sich der Partei des Antiochus nicht anschliessen wollte, im Einverständniss mit diesem von dem Makkabäer Jonathan belagert und seine Umgebung verwüstet, woraufhin es seinen Widerstand aufgab und zur Bürgschaft seines Anschlusses an Antiochus dem Jonathan Geiseln stellte[65]). In Betreff der Verfassung Gaza's in jener Zeit erfahren wir gelegentlich, dass es einen Rath von 500 Mitgliedern hatte[66]). Um das J. 96 v. Chr. fiel auch Gaza gleich den Nachbarstädten Raphia und Anthedon in die Hände des Alexander Jannäus. Alexander eroberte es nach einjähriger Belagerung, schliesslich freilich doch nur durch Verrath, und gab die Stadt sammt ihren Einwohnern dem Untergange preis (*Jos. Antt.* XIII, 13, 3. *Bell. Jud.* I, 4, 2. Vgl. *Antt.* XIII, 15, 4. Stark, S. 499ff.). Als Pompejus Syrien eroberte, erhielt auch Gaza, soweit von dessen Existenz damals überhaupt die Rede sein kann, die Freiheit (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Die neuerbaute Stadt | begann daher mit der Zeit des Pompejus (61 v. Chr.) eine neue Zeitrechnung[67]). Die Wiedererbauung selbst erfolgte erst unter Gabinius (*Antt.* XIV, 5, 3). Wahrscheinlich ist aber damals das alte Gaza verlassen und die neue Stadt etwas weiter südlich gegründet wor-

---

65) I *Makk.* 11, 61—62. *Joseph. Antt.* XIII, 5, 5. Stark S. 492. — Eine Eroberung Gaza's hat zur Makkabäerzeit nicht stattgefunden. Denn an der Stelle I *Makk.* 13, 43—48 ist Gazara zu lesen.

66) *Jos. Antt.* XIII, 13, 3.

67) Ueber die Aera von Gaza vgl. überhaupt: *Noris, Annus et epochae Syromaced.* V, 2—3 (*ed. Lips. p.* 476—502). *Dufour de Longuerue, De variis epochis et anni forma veterum orientalium, Lips.* 1750, *p.* 142—167. *Eckhel, Doctr. Num.* III, 448—454. *Musei Sanclementiani Numismata selecta P.* II, 1809, *lib.* III, 252—270. *lib.* IV, 141—161. Ideler, Handb. der Chronol. I, 474f. Stark, Gaza S. 513—515. Schürer, Der Kalender und die Aera von Gaza (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1896, S. 1065—1087). Die Münzen bei *Mionnet* V, 535—549. *Suppl.* VIII, 371—375. *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 209—233, *pl.* XI. Wichtig sind die von Germer-Durand und Clermont-Ganneau in neuerer Zeit gesammelten christlichen Grabschriften, über welche unten Anm. 78 das Nähere mitgetheilt ist. — Das *Chronicon paschale* (*ed. Dindorf* I, 352) bemerkt zu *Olymp.* 179, 4 = 61 vor Chr.: *Ἐντεῦθεν Γαζαῖοι τοὺς ἑαυτῶν χρόνους ἀριθμοῦσιν.* Hiernach haben Noris, Longuerue und Eckhel den Beginn der Aera in d. J. 61 v. Chr. gesetzt. Statt dessen glaubten Sanclemente und nach ihm Ideler und Stark auf Grund einer Münze der Plautilla, der Gemahlin des Caracalla, mit der Jahreszahl 264 das J. 62 als Anfangspunkt erweisen zu können. Aber die erwähnten christlichen Grabschriften setzen das J. 61 als Anfangspunkt ausser Zweifel; und jene Münze steht damit nicht im Widerspruch, da sie unter Voraussetzung jener Aera in d. J. 203/204 n. Chr. fällt, in welchem Jahre Plautilla noch die Gemahlin des Caracalla war. S. Sitzungsber. der Berliner Akad. 1896, S. 1072f.

den[68]. Im J. 30 v. Chr. kam Gaza unter die Herrschaft Herodes' des Gr. (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3). Nach dessen Tod wurde es wieder zur Provinz Syrien geschlagen (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Hiermit stimmt überein, dass die Kaisermünzen von Gaza erst nach dem Tode Herodes' d. Gr. beginnen. Die ältesten bekannten sind zwei Münzen des Augustus aus den Jahren 63 und 66 *aer. Gaz.*[69]. Zur Zeit des Claudius wird Gaza von dem Geographen

68) Ueber den Unterschied von Alt- und Neu-Gaza vgl. bes. Stark S. 352f. 509–513. — Die Stadt, bei welcher im J. 312 v. Chr. Ptolemäus Lagi über Demetrius Poliorketes siegte, wird von Diodor und Porphyrius ausdrücklich Alt-Gaza genannt, s. *Diodor.* XIX, 80 (*τὴν παλαιὰν Γάζαν*), *Porphyrius* in dem Fragment bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, *col.* 249–250 (nach dem Armenischen: *veterem Gazam*, griech. bei *Syncellus: Παλαίγαζαν* oder, wie Gutschmid liest, *Παλαιγάζην*). Auf eben dieses Alt-Gaza bezieht sich die Notiz bei Strabo, dass Gaza von Alexander zerstört worden und wüste geblieben sei, *Strabo* XVI, 2, 30 *p.* 759: *κατεσπασμένη δ' ὑπὸ Ἀλεξάνδρου καὶ μένουσα ἔρημος.* [Von der Bemerkung der Apostelgeschichte *Act.* 8, 26: *αὕτη ἐστὶν ἔρημος* ist dagegen hier abzusehen, da dort *αὕτη* wahrscheinlicher auf *ὁδός* zu beziehen ist.] Strabo ist freilich insofern im Irrthum, als er von der Existenz Neu-Gaza's nichts zu wissen scheint. Seine Bemerkung beruht eben auf der Angabe eines älteren geographischen Autors, zu dessen Zeit Neu-Gaza noch nicht existirte. Die Existenz eines Neu-Gaza, das etwas südlicher als Alt-Gaza lag, wird aber namentlich bezeugt durch ein anonymes geographisches Fragment (*Ἀποσπασμάτια τινα γεωγραφικα ed. Hudson* [im Anhang zu seiner Ausg. des *Dionysius Perieget.*, *Geographiae vet. scriptores Graeci minores T.* IV, *Oxon.* 1717] *p.* 39: *μετὰ τὰ Ῥινοκόρουρα ἡ νέα Γάζα κεῖται πόλις οὖσα καὶ αὐτή, εἶθ' ἡ ἔρημος Γάζα, εἶτα ἡ Ἀσκάλων πόλις*) und durch *Hieronymus* (*Onomast. ed. Lagarde p.* 125: *antiquae civitatis locum vix fundamentorum praebere vestigia, hanc autem quae nunc cernitur, in alio loco pro illa, quae conruit, aedificatam*). — Steht somit die locale Verschiedenheit von Alt- und Neu-Gaza ausser Frage, so wird man es auch mit Stark für das Wahrscheinlichste halten dürfen, dass die Gründung Neu-Gaza's auf Gabinius zurückzuführen ist. Denn eine völlige Zerstörung des alten Gaza ist nicht, wie Strabo anzunehmen scheint, bei der Eroberung durch Alexander d. Gr., wohl aber durch Alexander Jannäus erfolgt. — Sowohl Alt- als Neu-Gaza lag übrigens zwanzig Stadien landeinwärts (s. über das alte: *Arrian.* II, 26; über das neue: *Sozom. hist. eccl.* V, 3; irrig *Strabo p.* 759: sieben Stadien, *Antoninus Martyr c.* 33: ein *mil. pass.*). Von beiden ist daher zu unterscheiden der Hafen von Gaza, der wohl für beide derselbe geblieben ist, *Γαζαίων λιμήν*, *Strabo p.* 759, *Ptolemaeus* V, 16, 2. Dieser Hafenort wurde durch Constantin d. Gr. unter dem Namen *Κωνστάντεια* zur Stadt erhoben (*Euseb. Vita Const.* IV, 38. *Soxomenus*, *Hist. eccl.* II, 5), verlor aber durch Julian wieder diesen Namen sammt den Rechten einer Stadt und hiess seitdem wieder nur *Μαϊουμᾶς* (= Hafenort), s. *Sozom. hist. eccl.* V, 3. *Marci Diaconi Vita Porphyrii ed. Haupt* (Abhandl. d. Berliner Akad. 1874) *c.* 57. *Hieronymus Vita Hilarionis c.* 3 (*opp. ed. Vallarsi* II, 15). Raabe, Petrus der Iberer, 1895, S. 50–59. *Antoninus Martyr c.* 33. *Reland p.* 791 *sq.* Stark S. 513. Kuhn II, 363. *Guérin. Judée* II, 219–221.

69) *Eckhel* III, 453 *sq.* *Mionnet* V, 536 *sq.* *De Saulcy p.* 213.

Mela als bedeutende Stadt erwähnt[70]). Im J. 66 n. Chr. wurde es von den aufständischen Juden überfallen und verwüstet (*Jos. Bell. Jud.* II, 18, 1). Es kann dies aber nur eine sehr partielle Verwüstung gewesen sein. Denn eine so starke Festung konnte unmöglich von einem Haufen rebellischer Juden wirklich zerstört werden. Auch bezeugen Münzen aus den Jahren 130, 132, 135 *aer. Gaz.* (= 69/70, 71/72, 74/75 n. Chr.) die fortdauernde Blüthe der Stadt[71]). Auf einem neuerdings gefundenen Blei-Gewicht findet sich die Inschrift *L δξρ ἀγορανομοῦντος Δικαίου* (Jahr 164 *aer. Gaz.* = 103/104 n. Chr.)[72]). Besondere Gunstbezeugungen scheinen der Stadt durch Hadrian bei dessen Aufenthalt in Palästina im J. 130 n. Chr. zu Theil geworden zu sein[73]). Auf einer Inschrift aus der Zeit des Gordianus (238—244 n. Chr.) heisst sie *ἱερὰ καὶ ἄσυλος καὶ αὐτόνομος*[74]). Später muss sie römische Colonie geworden sein[75]). Eusebius erwähnt sie als *πόλις ἐπίσημος*[76]). Und sie ist dies auch noch geraume Zeit geblieben[77]). Welch' selbständiges Leben diese grossen Städte führten, zeigt sich vielleicht am schlagendsten darin, dass Gaza wie Askalon, Tyrus und Sidon sogar einen eigenen Kalender hatte[78]). Die griechische Bildung hat

---

70) *Mela* I, 11: *in Palaestina est ingens et munita admodum Gaza.*

71) *Mionnet* V, 537 *sq.* *Suppl.* VIII, 372. *De Saulcy p.* 214.

72) Mitgetheilt von Clermont-Ganneau, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1893, *p.* 305 *sq.* = *Archaeological Researches in Palestine* II, 399.

73) Die Münzen aus der Zeit Hadrian's haben eine neue hadrianische Aera neben der gewöhnlichen städtischen. Ausserdem erwähnt das *Chronicon paschale* (*ed. Dindorf* I, 474) eine *πανήγυρις Ἀδριανή*, die seit Hadrian's Zeit gefeiert werde. S. überhaupt Stark S. 550.

74) *Corp. Inscr. Graec. n.* 5892 = *Kaibel, Inscr. Gr. Siciliae et Italiae n.* 926. Vgl. Stark S. 554 f.

75) *Le Bas et Waddington, Inscriptions T.* III, *n.* 1904: *Κολωνίας Γάζης.* Auf römische Municipal-Verfassung deutet auch die Erwähnung eines *Gazensis Duumvir* bei *Hieronymus*, *Vita Hilarionis c.* 20 (*Vallarsi* II, 22). Vgl. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 429.

76) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 242.

77) *Antoninus Martyr* (um 570 nach Chr.), *De locis sanctis c.* 33 (beste Ausgabe von Gildemeister 1889): *Gaza autem civitas splendida deliciosa, homines honestissimi omni liberalitate decori, amatores peregrinorum.* Vgl. zur Geschichte von Gaza auch: Dräseke, Der Sieg des Christenthums in Gaza (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1888, S. 20—40). Ders., Gesammelte patristische Untersuchungen, 1889 (S. 208—247: Marcus Diaconus). — Seitz, Die Schule von Gaza, eine litterargeschichtl. Untersuchung, Heidelberg, Diss. 1892. — *Ροῦσσος, Τρεῖς Γαζαῖοι. Lips. Diss.* 1893. — Bardenhewer, Patrologie (1894) § 82.

78) S. überhaupt: Ideler, Handbuch der Chronologie I, 410 f. 434 f. 438 f. Ueber Gaza auch: *Noris* V, 2 (*ed. Lips. p.* 476 *sqq.*). Stark S. 517 f. Werth-

übrigens nicht alle Schichten der Bevölkerung durchdrungen. Noch um 400 n. Chr. sprach das niedere Volk syrisch (s. oben S. 64).

---

volles Material über den Kalender und die Aera von Gaza bieten die neuerdings dort gefundenen christlichen Grabschriften aus dem sechsten Jahrh. nach Chr. (mitgetheilt von *Germer-Durand*, *Revue biblique* I, 1892, *p.* 239 *sqq.* II, 1893, *p.* 203 *sqq.* III, 1894, *p.* 248 *sq.* und mit ausführlichem Commentar von *Clermont-Ganneau*, *Archaeological Researches in Palestine vol.* II, 1896, *p.* 400—429). Sie bestätigen durchaus unsere bisherige Kunde. Nach dem in einer Leidener und einer Florentiner Handschrift erhaltenen Hemerologium (Ideler I, 411, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1896, S. 1066) hatte der Kalender von Gaza, verglichen mit dem julianischen, folgende Form (Ideler I, 438):

Monate Gaza's.	Anfang.	Dauer.
Dios	28. October	30 Tage
Apellaios	27. November	30 Tage
Audynaios	27. December	30 Tage
Peritios	26. Januar	30 Tage
Dystros	25. Februar	30 Tage
Xanthicos	27. März	30 Tage
Artemisios	26. April	30 Tage
Daisios	26. Mai	30 Tage
Panemos	25. Junius	30 Tage
Loos	25. Julius	30 Tage
Epagomenen	24. August	5 Tage
Gorpiaios	29. August	30 Tage
Hyperberetaios	28. September	30 Tage

Diese Angaben finden schon durch die *Vita Porphyrii* des Marcus Diaconus mehrfache Bestätigung (s. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1896, S. 1067). Weitere Belege, zugleich auch für die Aera von Gaza, bieten die erwähnten Grabschriften, da sie neben den Jahren und Monaten Gaza's auch das entsprechende Indictionenjahr angeben. Vollständig erhalten sind folgende zehn Daten, denen wir das entsprechende christliche Datum sogleich beifügen (die vorangestellte Seitenzahl bezieht sich auf Clermont-Ganneau's Ausgabe):

S. 401:	22. Hyperberetaios .	Jahr 565,	*ind.* 13.	(19. October	505 nach Chr.).
S. 402:	22. Loos	Jahr 571,	*ind.* 4.	(15. August	511 nach Chr.).
S. 403:	? Xanthicos . . .	Jahr 589,	*ind.* 7.	(? April	529 nach Chr.).
S. 404:	8. Daisios	Jahr 599,	*ind.* 2.	(2. Juni	539 nach Chr.).
S. 407:	21. Loos	Jahr 601,	*ind.* 4.	(14. August	541 nach Chr.).
S. 408:	4. Epagomene . .	Jahr 601,	*ind.* 4.	(27. August	541 nach Chr.).
S. 408:	4. Gorpiaios . . .	Jahr 601,	*ind.* 5.	(1. September	541 nach Chr.).
S. 410:	11. Daisios . . .	Jahr 623,	*ind.* 11.	(5. Juni	563 nach Chr.).
S. 411:	5. Daisios . . .	Jahr 662,	*ind.* 5.	(30. Mai	602 nach Chr.).
S. 411:	22. Hyperberetaios .	Jahr 669,	*ind.* 13.	(19. October	609 nach Chr.).

Dass hier die Jahre der Stadt Gaza gemeint sind, ist einmal ausdrücklich gesagt, S. 410: *ἐν μη(νὶ) Δαισίου αι' τοῦ κατὰ Γαζ(αίους) χγχ' ἰνδ αι'.* Wenn wir voraussetzen, dass die Aera Gaza's im Herbst 61 vor Chr. beginnt, so ergeben sich die von uns berechneten christlichen Daten (denn es ist dann Jahr 1 Gaza's = 61/60 vor Chr. = 693/694 *a. U. c.*, Jahr 101 Gaza's = 40/41 nach Chr. =

3. Anthedon, Ἀνθηδών, am Meere gelegen, nur von Plinius | irrthümlich als Binnenstadt angeführt[79]), nach Sozomenus nur zwanzig Stadien von Gaza, wahrscheinlich in nördlicher (nordwestlicher) Richtung[80]). Es erweist sich schon durch seinen Namen als

793/794 *a. U. c.*, also Jahr 601 Gaza's = 540/541 nach Chr. u. s. w.). Dass diese Voraussetzung richtig ist, beweisen die beigefügten Indictionenjahre. Die Indictionen beginnen am 1. September 312 n. Chr. Anfangsjahre neuer Indictionen-Cyklen sind also die Jahre n. Chr. 492, 507, 522, 537, 552, 597 (immer mit dem 1. September beginnend). Hiernach stimmen alle obigen Daten mit Ausnahme des ersten; denn am 19. October 505 n. Chr. lief bereits das 14. Indictionenjahr. In diesem Falle muss ein Irrthum vorliegen, da alle andern Daten stimmen. Namentlich ist genau beachtet, dass das Indictionenjahr am 1. September beginnt, das gazäische Jahr fast zwei Monate später. Daher haben die Grabschriften vom Jahr 601 *aer. Gaz.* verschiedene Indictionen, die in den August fallenden *ind.* 4, die vom 1. September aber *ind.* 5. Daher ist ferner vom Jahr 662 bis Jahr 669 *aer. Gaz.* ein Intervall von acht Indictionenjahren (ersteres = *ind.* 5, letzteres = *ind.* 13), weil die eine Grabschrift vom Mai, die andere vom October datirt ist. Die Grabschriften vom J. 601 *aer. Gaz.* bestätigen auch, dass die fünf Ergänzungstage (Epagomenen) vor den Gorpiaios, also nicht an den Schluss des Jahres fallen, wie man eigentlich erwarten sollte; denn das Datum 4. Epagomene 601 ist = *ind.* 4, dagegen das Datum 4. Gorpiaios 601 = *ind.* 5. — Schwierigkeiten machen dagegen einige Grabschriften mit den Jahreszahlen 33, 39, 88 (*Clermont-Ganneau* II, 411—413). Bei ihrer Verwandtschaft mit den anderen liegt die Vermuthung nahe, dass die Ziffer für die Hunderte zu ergänzen ist. Aber weder mit 500 noch mit 600 stimmt das beigefügte Indictionenjahr, vorausgesetzt, dass es sich um die Aera von Gaza handelt. Da eine dieser (ebenfalls in Gaza gefundenen) Grabschriften aus Askalon stammen soll, will Clermont-Ganneau für sie die Aera von Askalon voraussetzen (a. a. O. II, 425—428). Er muss dabei aber das J. 105 n. Chr. als Ausgangspunkt annehmen, während nach allen andern Daten das J. 104 sicher ist.

79) *Plin. Hist. Nat.* V, 13, 68: *intus Anthedon.* — Dass es aber am Meere lag, ist nach dem übereinstimmenden Zeugniss aller anderen Autoren zweifellos. S. *Jos. Antt.* XIII, 15, 4. XVIII, 6, 3. *Bell. Jud.* I, 21, 8. *Ptolem.* V, 16, 2. *Steph. Byz. s. v. Sozomenus Hist. Eccl.* V, 9. — S. überhaupt: *Reland, Palaestina p.* 566—568. Raumer, Palästina S. 171 f. Pauly's Real-Encycl. I, 1, 1087 f. *Guérin, Judée* II, 215—218. *Le Quien, Oriens christianus* III, 631.

80) *Sozom.* V, 9. — In der Regel setzt man Anthedon südlich von Gaza, nach *Jos. Antt.* XIII, 15, 4. Allein die Mehrzahl der Josephusstellen spricht dafür, dass es nördlich von Gaza lag (*Antt.* XV, 7, 3. *Bell. Jud.* I, 4, 2. 20, 3. II, 18, 1); ebenso *Plinius* V, 13, 68. Entscheidend ist die Notiz des Theodosius, dass es zwischen Gaza und Askalon gelegen habe: *Theodosius, De situ terrae sanctae* (*ed. Gildemeister* 1882) § 18: *inter Ascalonam et Gazam civitates duae, id est Anthedon et Maioma.* Mit Recht hat daher Gatt (Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins VII, 1884, S. 5—7) die Ruinenstätte el-Blachije, eine Stunde nordwestlich von Gaza, für welche ihm von einem Eingeborenen der Name Teda genannt wurde, mit Anthedon identificirt. Vgl. auch die Bemerkungen von Nöldeke und Gildemeister, Zeitschr. d. DPV. VII, 140—142.

eine Gründung der griechischen Zeit. Erwähnt wird es erst zur Zeit des Alexander Jannäus, der es ungefähr gleichzeitig mit Raphia eroberte (*Jos. Antt.* XIII, 13, 3. *Bell. Jud.* I, 4, 2; vgl. *Antt.* XIII, 15, 4). Wie alle Küstenstädte ist es ohne Zweifel durch Pompejus den Juden wieder abgenommen worden. Gabinius baute es neu auf (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Augustus schenkte es dem Herodes (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3), der es abermals restaurirte und zu Ehren des M. Agrippa Agrippias oder Agrippeion nannte (*Antt.* XIII, 13, 3. *B. J.* I, 4, 2. 21, 8). Bei der Theilung der Erbschaft des Herodes wird es nicht ausdrücklich erwähnt. Es ist daher ungewiss, ob es gleich dem benachbarten Gaza zur Provinz Syrien geschlagen wurde (so Menke), oder wie Jope und Cäsarea an Archelaus überging (so Stark S. 542 f.). Im letzteren Falle würde es die Schicksale des übrigen Judäa getheilt haben, also nach Archelaus' Absetzung unter römische Procuratoren und vom J. 41—44 n. Chr. an König Agrippa gekommen sein. Für letzteres würde die Existenz einer angeblichen Münze von Anthedon mit dem Namen Agrippa's sprechen, wenn deren Lesung sicher wäre[81]. — Beim Beginn des jüdischen Krieges wurde Anthedon von den aufständischen Juden überfallen und theilweise verwüstet (*Bell. Jud.* II, 18, 1). — Der Name Agrippias hat sich nie eingebürgert; schon Josephus und ebenso alle späteren Autoren nennen es | wieder Anthedon[82]. Auch auf Münzen ist der Name Anthedon herrschend und das Vorkommen des Namens Agrippias zweifelhaft[83].

---

81) Die Münze bei *Mionnet, Suppl.* VIII, 364. Gegen die Richtigkeit der von Mionnet mitgetheilten Lesung s. *Madden, Coins of the Jews* (1881) *p.* 134. — Imhoof-Blumer (in Sallet's Zeitschr. für Numismatik XIII, 1885, S. 139 f.) glaubt auf der Münze sicher zu lesen: *Αγριππα Αγριππ(εων)*. Hiernach könnte die Münze doch hierher gehören. Denn es würde dabei nicht, wie Imhoof-Blumer will, an Agrippa II zu denken sein, der Anthedon nicht besessen hat, sondern an Agrippa I.

82) So Plinius, Ptolemäus, Steph. Byz., Sozomenus an den citirten Stellen; *Hierocles, Synecd. p.* 44; die Acten der Concilien bei *Le Quien* a. a. O. — Die vereinzelte Behauptung des Tzetzes (bei *Reland p.* 567), dass das frühere Anthedon „jetzt" Agrippias heisse, stützt sich nur auf Josephus.

83) *Eckhel, Doctr. Num.* III, 443 *sq. Mionnet, Descript.* V, 522 *sq. Suppl.* VIII, 364. *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 234—236, *pl.* XII, *n.* 1—4. — Alle drei geben freilich auch Münzen mit der Legende *Ἀγριππέων*. Aber diese gehören gar nicht Anthedon an, s. Stark S. 515 f. Imhoof-Blumer (in Sallet's Zeitschr. f. Num. XIII, 140): „Dass die autonomen Kupfermünzen mit der einfachen Aufschrift *Αγριππεων* nicht hieher, sondern nach Phanagoria gehören, ist schon wiederholt gezeigt worden." Dagegen ist nach Imhoof-Blumer vielleicht auf der in Anm. 81 erwähnten Münze *Αγριππεων* zu lesen.

4. Askalon, Ἀσκάλων, hebr. אַשְׁקְלוֹן, wie Gaza eine bedeutende, im A. T. wiederholt erwähnte, auch dem Herodot schon bekannte Stadt der Philistäer[84]). Das heutige Askalan liegt unmittelbar am Meere; und so erwähnt auch Ptolemäus Askalon als Küstenstadt[85]). Aber die alte Stadt muss landeinwärts gelegen haben, da noch im sechsten Jahrhundert n. Chr. *Ascalon* und *Majuma Ascalonis* (Hafenort Askalon's) unterschieden werden[86]). Vielleicht bezeichnet das heutige *el-Medjdel* die Lage der alten Stadt[87]); doch bleibt diese Vermuthung sehr problematisch, wenn nicht Ruinen aus griechisch-römischer Zeit sich daselbst nachweisen lassen. — In der persischen Zeit gehörte Askalon den Tyriern[88]). Den Eintritt der hellenistischen

84) *Herodot.* I, 105. — S. überh.: *Reland*, *Palaestina p.* 586—596. Winer RWB. und Pauly, Real-Enc. *s. v.* Ritter, Erdkunde XVI, 70—89. Raumer, Paläst. S. 173f. Tobler, Dritte Wanderung nach Palästina (1859) S. 32—44. Sepp, Jerusalem (2. Aufl.) II, 599ff. *Guérin*, *Judée* II, 135—149. 153—171. Guthe, Die Ruinen Askalon's, mit Plan (Zeitschr. d. deutschen Palästina-Vereins II, 164ff.). *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* III, 237—247 (mit Plan), dazu Blatt XIX der grossen engl. Karte. *Warren*, *Quarterly Statement* 1871, abgedr. in: *The Survey of Western Palestine, Jerusalem* (1884) *p.* 440—447. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas (1886) S. 1—4, 72—75. *Guy le Strange*, *Palestine under the Moslems* (1890) *p.* 400—403. *G. A. Smith*, *Historical Geography of the Holy Land p.* 189—192.

85) *Ptolem.* V, 16, 2.

86) *Antoninus Martyr c.* 33 (*ed. Gildemeister* 1889): *Ascalona . . . civitas Majoma Ascalonitis.* Im J. 518 werden gleichzeitig ein Bischof von Askalon und ein Bischof von Majuma Ascalonis erwähnt, s. *Le Quien*, *Oriens christ.* III, 602 *sq.* Kuhn II, 363.

87) So Clermont-Ganneau (*Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres* 1895 *p.* 380 *sq.* und bes. *Études d'archéologie orientale tome* II = *Bibliothèque de l'école des hautes études fasc.* 113, 1897, *p.* 2—9) auf Grund einer Stelle in der Lebensbeschreibung Petrus' des Iberer's (herausg. und übers. von Raabe 1895, syr. Text S. 77, deutsche Uebers. S. 75). Hier wird ein Ort פאלאא oder פלאא, zehn Stadien von Askalon entfernt, erwähnt. Cl.-G. liest dies *Peleia* „die Taube" und identificirt es mit dem heutigen *Hamâmé*, arabisch = „die Taube". Hiernach würde sich als Lage des alten Askalon nicht die heutige Stadt dieses Namens, die weit mehr als 10 Stadien von Hamame entfernt liegt, sondern das heutige el Medjdel ergeben.

88) *Scylax* in: *Geographi graeci minores ed. Müller* I, 79: Ἀσκάλων πόλις Τυρίων καὶ βασίλεια. Movers (Phönicier II, 2, 177 f.) will diese Notiz nur auf die Hafen-Anlage von Askalon (Majuma Ascalonis) beziehen, die er als eine Gründung der Tyrier betrachtet. Diese wird aber schwerlich in anderem Besitz als die Stadt selbst gewesen sein. Es ist vielmehr anzunehmen, dass Askalon in der persischen Zeit (auf welche sich die Angaben des Skylax beziehen), unter der Herrschaft der Tyrier stand, wie Jope und Dora unter derjenigen der Sidonier (s. unten bei Jope und Dora). So auch Gutschmid, Kleine Schriften II, 1890, S. 77.

Zeit bezeugen die in Askalon geprägten Münzen Alexanders des Grossen[89]). Im dritten Jahrhundert vor Chr. stand es wie ganz Palästina und Phönicien unter der Herrschaft der Ptole | mäer, hatte also an diese jährliche Abgaben zu entrichten[90]). Mit Antiochus III beginnt die Herrschaft der Seleuciden, welche auch durch askalonische Seleuciden-Münzen von Antiochus III bis IX bezeugt ist[91]). Gegenüber der steigenden Macht der Juden wusste sich Askalon durch kluges Entgegenkommen zu schützen. Zwar zog der Makkabäer Jonathan zweimal gegen die Stadt zu Felde; aber beidemale begnügte er sich mit einer ehrerbietigen Begrüssung von Seite der Stadtbewohner[92]). Askalon ist auch die einzige Küstenstadt, welche von Alexander Jannäus unbehelligt blieb. Im J. 104 v. Chr. wusste es sich unabhängig zu machen und begann von da an eine eigene Zeitrechnung, deren es sich noch in der römischen Kaiserzeit bediente[93]). Die Bezeichnung Askalon's als *αὐτόνομος*

---

89) *L. Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand* (1855) *p.* 308, *planches n.* 1472 *sqq.* — Die bei *Mionnet* I, 522, *Suppl.* III, 199 mitgetheilten Münzen gehören nach *Müller p.* 267 der Stadt Aspendos in Pamphylien.

90) *Jos. Antt.* XII, 4, 5. S. oben S. 75. — Wenn es richtig wäre, dass eine in Askalon geprägte Münze Antiochus' I existirte (wie *Mionnet* V, 8 Nr. 59 angiebt), so müsste Askalon zu dessen Zeit unter syrischer Herrschaft gestanden haben. Vgl. aber dagegen: Stark, Gaza S. 476. Droysen III, 1, 274. Dieselbe Münze wird von Babelon (*Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie*, 1890 *p.* CLXXVIII u. 28) dem Antiochus II zugeschrieben (??).

91) *Mionnet* beschreibt askalonische Münzen Antiochus' III u. IV, Trypho's u. Antiochus' VIII (*Descript. de médailles* V *p.* 25 *Nr.* 219, *p.* 38, *p.* 72 *Nr.* 625, *p.* 525; *Suppl.* VIII, 366). Der Katalog des britischen Museums giebt solche von Trypho, Alexander Zebinas, Antiochus VIII u. IX (*Gardner, Catalogue of the greek coins, Seleucid kings*, 1878, *p.* 68. 69. 81. 88. 91); der Katalog des Pariser Münz-Cabinets solche von Antiochus III u. IV, Trypho u. Antiochus VIII (*Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie*, 1890, *p.* 50, 75, 83, 136, 137, 182), Imhoof-Blumer eine von Alexander Balas (Zeitschr. f. Num. XIII, 140 f.), *De Saulcy* eine von Trypho (*Mélanges de Numismatique t.* II, 1877, *p.* 82 *sq.*). — S. überh.: Stark, Gaza S. 474—477.

92) I *Makk.* 10, 86 u. 11, 60. Stark, Gaza S. 490 f. 492.

93) S. über die Aera vom J. 104: *Chron. paschale* zu *Olymp.* 169, 1 = 104 v. Chr. (*ed. Dindorf* I, 346): *Ἀσκαλωνῖται τοὺς ἑαυτῶν χρόνους ἐντεῦθεν ἀριθμοῦσιν.* — *Hieron. Chron. ad ann. Abrah.* 2295 (bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 185): Das 2. Jahr des Probus [1030 *a. U.*] = 380 *aer. Ascal.* — *Noris, Annus et epochae* V, 4, 1 (*ed. Lips. p.* 503—515). — *Eckhel, Doctr. Num.* III, 444—447. — *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 99—114. — Ideler, Handb. der Chronol. I, 473 f. — Stark, Gaza S. 475 f. — Die Münzen bei: *Mionnet, Descr.* V, 523—533. *Suppl.* VIII, 365—370. *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 178—208, 406, *pl.* IX—X. Ders., *Mélanges*

kommt bereits auf einer Münze aus der Zeit des Antiochus VIII Grypos vor[94]. Die Römer haben seine Unabhängigkeit wenigstens formell anerkannt[95]. Ausser der gewöhnlichen Aera vom J. 104 v. Chr. kommt vereinzelt noch eine andere vom J. 57 v. Chr. vor, welche beweist, dass auch Askalon durch Gabinius begünstigt worden ist[96]. Einige autonome Münzen von Askalon zeigen das Bild der Kleopatra | und eines Ptolemäers[97]. Ihre Datirung ist unsicher. Wahrscheinlich gehören sie (wie Feuardent annimmt) in die Zeit des Cäsar und Antonius (47—30 vor Chr.) und sind eine Huldigung der Stadt für die damals übermächtige Königin, welche durch Antonius' Gnade zuletzt die philistäisch-phönicische Küste sogar zum Eigenthum erhielt (s. oben S. 77). Im Besitze des Herodes und seiner Nachkommen ist Askalon nie gewesen; wohl aber wurde

---

de Numismatique t. II, 1877, *p.* 148—152. — Durch eine neuerdings in Aegypten gefundene Papyrusurkunde über einen Sklavenkauf in Askalon (mitgetheilt von Wilcken im Hermes XIX, 1884, S. 417—431) sind die bisher bekannten Angaben über die Aera von Askalon in willkommener Weise bestätigt worden. Die Urkunde ist datirt nach den Consuln des Jahres 359 nach Chr., Fl. Eusebius und Fl. Hypatius, und zwar vom 12. October dieses Jahres; zugleich trägt sie das Datum *ἔτους δευτέρου ἑξηκοστοῦ τετρακοσιοστοῦ μηνὸς Γορπιαίου δι'*. Das Jahr 462 der Aera von Askalon ist in der That = 358/359 n. Chr.; und der Monat Gorpiaios ist der letzte Monat des askalonitischen Jahres, ungefähr dem October entsprechend (Genaueres über den Kalender von Askalon s. bei Ideler, Handbuch der Chronologie I, 410 f. 438 f. und Mommsen im Hermes a. a. O. S. 420 f.). Der Text der Urkunde auch in: Aegyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden, Bd. I, 1895, Nr. 316. — Angesichts dieser urkundlichen Bestätigung aller andern Daten ist es unmöglich, das J. 105 v. Chr. als Epochenjahr anzunehmen, wie neuerdings Clermont-Ganneau auf Grund sehr unsicheren Materiales vorgeschlagen hat. Bei den drei gazäischen Grabschriften, auf welche er seine Annahme stützt, ist es ganz unerweislich, dass sie die Aera von Askalon voraussetzen (s. oben Anm. 78 gegen Ende).

94) *Babelon, Catalogue etc. p.* 182 *n.* 1403: *Ἀσκαλω .... αὐτο ..* Henze, *De civitatibus liberis* (*Berol.* 1892) *p.* 10.

95) *Plinius Hist. Nat.* V, 13, 68: *oppidum Ascalo liberum.* Henze, *De civitatibus liberis p.* 14. 76 *sq.* — Im Anfang der Kaiserzeit (bis um die Mitte des zweiten Jahrh. n. Chr.) sind in Askalon neben den Kaisermünzen auch noch autonome Münzen geprägt worden, letztere jedoch nur von kleinster Art und geringstem Werth, s. *de Saulcy p.* 187.

96) Auf einer Münze des Augustus findet sich das Doppel-Datum 56 u. 102. Auf einer anderen (bei *de Saulcy p.* 189 *Nr.* 8): 55 u. 102. Das Jahr 102 ist nach der gewöhnlichen Aera von Askalon = 3/2 vor Chr. Wenn aber dieses nach der anderen Aera = 55/56 ist, so ist das Jahr 1 dieser anderen Aera = 57 vor Chr. (nicht = 58, wie man bisher auf Grund der Münze v. J. 56 annahm).

97) *De Saulcy, Note sur quelques monnaies inédites d'Ascalon* (*Revue Numismatique* 1874, *p.* 124—135). *Feuardent*, Ebendas. *p.* 184—194. Vgl. Bursian's philol. Jahresbericht VII, 467 f. *Head, Historia Numorum p.* 679 *sq.*

es von Herodes mit öffentlichen Gebäuden geschmückt[98]; auch scheint Herodes einen Palast dort besessen zu haben, der nach seinem Tode in den Besitz seiner Schwester Salome überging[99]. Der Ausbruch des jüdischen Krieges im J. 66 n. Chr. war, bei der alten Feindschaft zwischen Juden und Askaloniten, für beide Theile verhängnissvoll. Zuerst wurde Askalon von den Juden verwüstet[100]; dann tödteten die Askaloniten die in ihrer Stadt wohnenden Juden, 2500 an der Zahl[101]; endlich machten die Juden abermals einen Angriff auf die Stadt, der freilich von der dortigen römischen Besatzung mit Leichtigkeit abgeschlagen wurde[102]. Askalon behielt seine Freiheit auch in der späteren Kaiserzeit; im 4. Jahrh. war es römische Colonie[103]. Es blieb noch lange eine blühende hellenistische Stadt mit berühmten Culten und Festspielen[104]. Eine ganze Anzahl in der griechischen Literatur berühmter Männer ist aus ihm hervorgegangen[105]. Trotz seiner hellenistischen Cultur scheinen aber die niederen Schichten der Bevölkerung syrischer Nationalität gewesen zu sein[106]. — Ueber die Bedeutung Askalons

---

98) *Joseph. Bell. Jud.* I, 21, 11. — Ueber zwei zu Askalon aufgefundene Bildsäulen der Nike, welche ungefähr aus herodianischer Zeit herrühren mögen, s. Theod. Reinach, *Revue des études juives t.* XVI, 1888, *p.* 24—27.

99) *Jos. Antt.* XVII, 11, 5. *B. J.* II, 6, 3. Vgl. Stark S. 542. — Ueber die Frage, ob Herodes aus Askalon stammte, s. oben § 12. Auf den Einfluss des Herodes glaubt de Saulcy den Gebrauch gewisser, angeblich jüdischer Symbole (zweier sich kreuzender Füllhörner mit einer Citrone [?] in der Mitte) auf einigen Münzen von Askalon aus der Zeit des Augustus zurückführen zu müssen. S. dessen *Note sur quelques monnaies d'Ascalon* im *Annuaire de la Société Française de Numismatique et d'Archéologie* III, 253—258.

100) *Jos. B. J.* II, 18, 1.

101) *Jos. B. J.* II, 18, 5.

102) *Jos. B. J.* III, 2, 1—2. — Ueber die Feindschaft der Askaloniten gegen die Juden s. auch *Philo* II, 576 *ed. Mangey.*

103) Papyrusurkunde vom J. 359 n. Chr. (Hermes XIX, 1884, S. 418 = Aegyptische Urkunden aus den kgl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden Bd. I Nr. 316): ἐν κολωνίᾳ Ἀσκ[άλωνι] τῇ πιστῇ καὶ ἐλευθέρᾳ.

104) Die Spiele werden erwähnt auf der Inschrift *Corp. Inscr. Graec. n.* 4472 = *Le Bas et Waddington, Inscriptions T.* III *n.* 1839 (vgl. oben S. 37). — *Ammian. Marcellin.* XIV, 8, 11 erwähnt Cäsarea, Eleutheropolis, Neapolis, Askalon und Gaza als die bedeutendsten Städte Palästina's. Noch heutzutage sind „am ganzen Meeresufer von Ghâseh bis Bêrût die Ruinen von Askalon und Kaisarieh die beträchtlichsten" (Tobler, Dritte Wanderung S. 44).

105) *Steph. Byz. s. v.* zählt vier Philosophen, zwei Grammatiker und zwei Historiker aus Askalon auf; und das Verzeichniss ist noch nicht vollständig, s. oben S. 40 f. — Einen Schauspieler aus Askalon am Hofe Caligula's erwähnt *Philo, Legat. ad Cajum* § 30 *Mang.* II, 576.

106) Auf einer Inschrift in Rom kommt ein Soldat der achten Prätorianer-Cohorte aus Askalon mit echt semitischem Namen vor, *Corp. Inscr.*

als Handelsstadt geben die Inschriften mannigfache Aufschlüsse. Schon seit dem dritten Jahrhundert vor Chr. finden wir Kaufleute aus Askalon in Athen[107]), später auch in Delos[108]), Rhodus[109]) und Puteoli[110]).

5. Azotus, Ἄζωτος, oder Asdod, hebr. אַשְׁדּוֹד, ebenfalls wie Gaza und Askalon eine alte Philistäerstadt, im A. T. häufig erwähnt und dem Herodot schon bekannt[111]). Ptolemäus erwähnt sie

---

Graec. n. 6416 = *Kaibel, Inscr. Gr. Siciliae et Italiae n.* 1661: Ἰαμοὺρ Ἀσάμου Σύρος Ἀσκαλωνείτης Παλαιστείνῃ, ἀδελφὸς Ἀντωνείνου, στρατιώτης χόρ(τῆς) η' πρ(αιτωρίης). Der Name Jamur auch auch einer nabatäischen Inschrift (in der Form יעמורו, *De Vogüé, Syrie centrale, Inscr. sémit. p.* 160 = *Corp. Inscr. Semit. P.* II *Aram. n.* 195) und häufig im Arabischen.

107) Ein merkwürdiges Grabdenkmal eines gewissen Antipatros aus Askalon, wahrscheinlich aus dem dritten Jahrh. vor Chr., nach Köhler *saeculo quarto exeunte vix multo recentior*, ist in Athen im J. 1861 gefunden worden. S. *Corp. Inscr. Semit. t.* I *n.* 115 und die dort angeführte Literatur (worunter hervorzuheben: *Usener, De Iliadis carmine quodam Phocaico, Bonn* 1875 *p.* 33 *sqq.*). *Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 2836 mit Köhler's Bemerkungen. Wolters, Mittheilungen des archäol. Instituts, Athenische Abth. Bd. XIII, 1888, S. 310—316. Auf dem Denkmal ist in Relief der Todte auf einem Bette liegend dargestellt, zu seinen Häupten ein Löwe, der sich auf den Todten stürzt, zu seinen Füssen eine menschliche Figur, welche einen Schiffs-Schnabel als Haupt hat (also ein personificirtes Schiff; so Köhler und Wolters, die früheren Erklärer unterschieden den Mann und das Schiff, s. die Abbildung im *Corp. Inscr. Semit.* Atlas *tab.* XXIII). Unter dem Relief sind sechs Verse in barbarischem Griechisch, welche besagen, dass ein Löwe den Verstorbenen habe zerreissen wollen, dass aber Freunde, welche vom heiligen Schiffe kamen, den Löwen abgewehrt und den Todten bestattet hätten. Usener hält den Löwen für den Dämon der Unterwelt, welcher den Todten verschlungen hätte, wenn er nicht nach heimischer Sitte bestattet worden wäre. — Zwei jüngere Grabschriften von Askaloniten in Athen s. *Corp. Inscr. Attic.* III, 2 *n.* 2388. 2389. — Auf einem Verzeichniss von Epheben in Athen, wahrscheinlich aus dem Anfang des ersten Jahrh. vor Chr., kommt unter den Fremden auch ein *Ζήνων Μόσχου Ἀσκαλωνί(της)* vor, *Corp. Inscr. Attic.* II, 1 *n.* 467 *lin.* 148.

108) Ein Philostratus aus Askalon, der sich in Delos als Banquier niedergelassen hat, Anfang des ersten Jahrh. vor Chr., ist durch mehrere Inschriften bekannt, *Bulletin de correspondance hellénique* VIII, 1884, *p.* 128 *sq.* 133. 488 *sq.*

109) *Inscr. Graecae Insularum ed. Hiller de Gaertringen n.* 118.

110) *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1746: *Herodes Aphrodisi f. Ascalonit. vixit annis* XXXXII. *Locum emit ab ordine Baulanorum Demetrius Vilicus.* Ueber den *ordo Baulanorum* s. Mommsen's Erläuterungen a. a. O.

111) *Herodot.* II, 157. — S. überh.: *Reland, Palaestina p.* 606—609. Winer, RWB. *s. v.* Asdod. Pauly, Real-Enc. I, 2, 2208 *sq.* Ritter, Erdkunde XVI, 94—100. Raumer, Paläst. S. 174. Tobler, Dritte Wanderung S. 26—32. *Guérin, Judée* II, 70—78. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 409 *sq.* 421 *sq.*, dazu Blatt XVI der grossen engl.

als Küstenstadt[112]), Josephus bald als Küsten-, bald als Binnenstadt[113]). Letzteres ist das Genauere; denn sie lag, wie noch das heutige Asdud, mehr als eine Stunde landeinwärts, weshalb in der christlichen Zeit Ἄζωτος παράλιος und Ἄζωτος μεσόγειος unterschieden werden[114]). Das „Gebiet“ von Azotus wird in den Makkabäerbüchern mehrmals erwähnt; doch lassen sich daraus keine sichern Schlüsse über dessen Ausdehnung ziehen[115]). Ueber die Schicksale von Azotus unter den Ptolemäern und Seleuciden ist nichts Näheres bekannt[116]). Zur Zeit der makkabäischen Erhebung konnte sich Azotus der jüdischen Uebermacht gegenüber nicht behaupten. Schon Judas zerstörte die dortigen Altäre und Götterbilder (I *Makk.* 5, 68). Jonathan aber vernichtete die ganze Stadt sammt ihrem Dagon-Tempel durch Feuer (I *Makk.* 10, 84. 11, 4). Zur Zeit des Alexander Jannäus gehörte die Stadt, oder deren Ruinen, zum jüdischen Gebiete (*Jos. Antt.* XIII, 15, 4). Pompejus trennte sie wieder davon ab und gab ihr die Freiheit (*Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7). Aber erst durch Gabinius wurde die verfallene Stadt wiederhergestellt (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Im J. 30 v. Chr. ist sie vermuthlich sammt den andern Küstenstädten unter die Herrschaft des Herodes gekommen, von welchem sie dann nach dessen Tod an seine Schwester Salome überging (*Antt.* XVII, 8, 1. 11, 5. *B. J.* II, 6, 3). Ob sie nach deren Tod ebenso wie Jamnia der Kaiserin Livia zufiel, ist nicht ganz sicher, da Azotus nicht ausdrücklich genannt wird (*Antt.* XVIII, 2, 2. *B. J.* II, 9, 1). Vermuthlich hatte die Stadt einen starken Bruchtheil jüdischer Einwohner, weshalb Vespasian im jüdischen Kriege sich genöthigt sah, sie militärisch zu besetzen (*B. J.* IV, 3, 2). Münzen aus römischer Zeit scheinen von ihr nicht erhalten zu sein[117]).

Karte. — Hinsichtlich der Namensform ist bemerkenswerth die auf einer Grabschrift in Rhodus vorkommende Form Ἀσζωτ[ις], *Inscr. Graecae Insularum ed. Hiller de Gaertringen n.* 406.

112) *Ptolem.* V, 16, 2.

113) Als Küstenstadt: *Antt.* XIII, 15, 4, als Binnenstadt: *Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7. Vgl. Kuhn II, 362. 364.

114) *Hieroclis Synecdemus ed. Parthey* (1866) *p.* 43.

115) I *Makk.* 14, 34. 16, 10.

116) Zwei vermeintliche Münzen von Asdod aus der Diadochenzeit hat G. Hoffmann in Sallet's Zeitschr. f. Numismatik Bd. IX, 1882, S. 96 f. mitgetheilt. Er glaubte die Aufschrift als hebräisch mit griechischer Schrift geschrieben erklären zu können. Die Lesung hat sich aber als irrig erwiesen; die Münzen gehören nach Kappadocien. S. Halevy, *Revue critique* 1887 Nr. 32, S. 101 f. und die von Schwally mitgetheilten Bemerkungen Nöldeke's in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1891, S. 255.

117) Die Münzen mit der Legende Τύχη Ἀσωτίων, welche ältere Numismatiker auf unsere Stadt bezogen haben (*Eckhel* III, 448; *Mionnet* V, 534, *Suppl.*

| 6. Jamnia, Ἰάμνεια, im A. T. Jabne, יַבְנֶה (II *Chron.* 26, 6), unter welchem Namen es auch in der rabbinischen Literatur häufig vorkommt [118]). Auch Jamnia wird von Josephus, wie Azotus, bald als Küsten-, bald als Binnenstadt bezeichnet [119]). Es lag nämlich beträchtlich landeinwärts, hatte aber einen Hafen. Beide werden von Plinius und Ptolemäus richtig unterschieden [120]). Dass Jamnia ein eigenes Gebiet hatte, ist ausdrücklich bezeugt [121]). Es soll nach Strabo einst so dicht bevölkert gewesen sein, dass Jamnia und Umgegend 40000 kriegstüchtige Männer stellen konnte [122]). — Zur Makkabäerzeit wurde Jamnia — wie wenigstens das zweite Makkabäerbuch erzählt — von Judas überfallen, und sein Hafen sammt der Flotte in Brand gesteckt [123]). Die Stadt selbst ist jedoch weder damals noch, wie Josephus behauptet, unter Simon in den Besitz der Juden gelangt [124]). Erst unter Alexander Jannäus gehörte auch sie zum jüdischen Gebiete (*Antt.* XIII, 15, 4). Pompejus trennte sie wieder davon ab (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Gabinius stellte sie neu her (*B. J.* I, 8, 4). Wie Azotus, so muss auch Jamnia im Besitz des Herodes gewesen sein, da es von ihm seiner Schwester Salome vermacht wurde (*Antt.* XVII, 8, 1. 11, 5. *B. J.* II, 6, 3). Von dieser erhielt es die Kaiserin Livia (*Antt.* XVIII, 2, 2. *B. J.* II, 9, 1);

VIII, 370), werden ihr von *de Saulcy* (*Numism. p.* 282 *sq.*) mit Recht abgesprochen, schon wegen des σ statt ζ [auch bei *Pseudo-Aristeas* ist statt Ἀσωτίων χώραν mit *Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 275, 6 zu lesen Ἀζωτίων χώραν].

118) Mischna *Schekalim* I, 4. *Rosch haschana* II, 8—9. IV, 1—2. *Kethuboth* IV, 6. *Sanhedrin* XI, 4. *Edujoth* II, 4. *Aboth* IV, 4. *Bechoroth* IV, 5. VI, 8. *Kelim* V, 4. *Para* VII, 6. — Die Stellen der Tosephta s. im Index zu Zuckermandel's Ausgabe (1882). — *Neubauer, La Géographie du Talmud,* 1868, p. 73—76. — Ueber die heutige Namensform s. Kampffmeyer, Zeitschr. des DPV. XVI, S. 40 f.

119) Küstenstadt: *Antt.* XIII, 15, 4. Binnenstadt: *Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7. Vgl. Kuhn II, 362 f.

120) *Plinius H. N.* V, 13, 68: *Jamneae duae, altera intus.* — *Ptolem.* V, 16, 2: Ἰαμνειτῶν λιμήν, V, 16, 6: Ἰάμνεια. — S. überh.: *Reland p.* 823 *sq.* Winer RWB. *s. v.* Jabne. Pauly, Real-Enc. IV, 17. Raumer S. 203 f. Ritter XVI, 125 f. Tobler, Dritte Wanderung S. 20—25. *Guérin, Judée* II, 53—65. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 414. 441—443, dazu Blatt XVI der grossen engl. Karte. *Guy le Strange, Palestine under the Moslems p.* 553. *Clermont-Ganneau, Archaeological Researches in Palestine vol.* II, 1896, p. 167—184.

121) *Jos. Bell. Jud.* III, 3, 5: Ἰάμνεια καὶ Ἰόπη τῶν περιοίκων ἀφηγοῦνται.

122) *Strabo* XVI *p.* 759. — Strabo nennt hier freilich Jamnia irrthümlich eine κώμη.

123) II *Makk.* 12, 8 f. 40. Vgl. Stark, Gaza S. 487.

124) *Jos. Antt.* XIII, 6, 6. *B. J.* I, 2, 2. S. dagegen I *Makk.* 10, 69. 15, 40.

und nach deren Tod scheint es Privatbesitz des Tiberius geworden zu sein (*Antt.* XVIII, 6, 3; s. oben S. 78). Die Bevölkerung war damals eine aus Juden und Heiden gemischte, aber mit Ueberwiegen des jüdischen | Bruchtheils [125]). Daraus erklärt sich, dass Vespasian sich zweimal genöthigt sah, die Stadt zu besetzen [126]), und dass Jamnia bald darauf, nach der Zerstörung Jerusalems, ein Hauptsitz der jüdischen Gelehrsamkeit wurde.

7. Jope, *Ἰόπη* oder *Ἰόππη* [127]), hebr. יָפוֹ [128]), das heutige Jafa. Die besondere Bedeutung Jope's liegt darin, dass es der relativ beste Hafen an der palästinensischen Küste war [129]). Es war daher

---

125) *Philo, Legat. ad Cajum* § 30 (*Mang.* II, 575): *ταύτην μιγάδες οἰκοῦσιν οἱ πλείους μὲν Ἰουδαῖοι, ἕτεροι δέ τινες ἀλλόφυλοι παρεισφθαρέντες ἀπὸ τῶν πλησιοχώρων, οἱ τοῖς τρόπον τινὰ αὐθιγενέσιν ὄντες μέτοικοι, κακὰ καὶ πράγματα παρέχουσιν, ἀεί τι παραλύοντες τῶν πατρίων Ἰουδαίοις.* — Indem hier Philo den Juden in Jamnia die Rolle von Eingeborenen, den Heiden die von Metöken zuweist, kehrt er freilich den richtigen Sachverhalt um. Denn noch zur Makkabäerzeit war Jamnia eine vorwiegend heidnische Stadt. Und erst später hat das jüdische Element dort zugenommen.

126) *Jos. Bell. Jud.* IV, 3, 2. 8, 1.

127) Die Orthographie schwankt. In den Texten der griechischen und römischen Autoren pflegen die Herausgeber die Form *Ἰόπη* vorzuziehen, die von den griechischen Grammatikern gefordert wird (s. Movers, Phönicier II, 2, 176, Anm. 73. Mendelssohn in Ritschl's *Acta societ. philol. Lips. T.* V, *p.* 104) und durch den Gebrauch der Dichter bezeugt ist (*Alexander Ephesius* bei *Steph. Byz. ed. Meineke p.* 255: *Δῶρός τ' ἀγχίαλός τ' Ἰόπη προὔχουσα θαλάσσης*, ebenso *Dionys. Perieg.* bei *Müller, Geogr. gr. min.* II, 160: *οἵτ' Ἰόπην καὶ Γάζαν Ἐλαΐδα τ' ἐνναίουσι*). Die Bibelhandschriften dagegen bieten, wie es scheint, durchgängig *Ἰόππη*, und zwar im A. u. N. T. (1. Makkabäerbuch und Apostelgeschichte). Auch die Josephus-Handschriften haben fast constant *Ἰόππη* (s. Niese's Ausg.). Die wenigen erhaltenen Münzen geben theils jene theils diese Form. Auf Inschriften kommt vor *Ἰόππη* (Clermont-Ganneau, *Revue critique* 1885 Nr. 27 S. 15. Ders., *Recueil d'archéologie orientale t.* I, 1888, *p.* 99) und *Ἰοπίτ[ης] Corp. Inscr. Attic.* III, 2 *n.* 2498. — Griech. *Ἰόπη* verhält sich zu יָפוֹ wie *Ἄκη* zu עַכּוֹ. Doch könnte es auch auf die Form יפוי (mit Jod am Schluss) zurückgehen, wie der Name auf der Inschrift Eschmunazar's lautet. S. dazu Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars (1868) S. 150 ff.

128) Josua 19, 46. Jona 1, 3. II Chron. 2, 15. Esra 3, 7. — Mischna *Nedarim* III, 6. Tosephta *Demai* I, 11 (*ed.* Zuckermandel *p.* 46, 1). — *Neubauer, La Géographie du Talmud p.* 81 *sq.* — Ueber die heutige Namensform s. Kampffmeyer, Zeitschr. des DPV. XVI, 43.

129) *Josephus B. J.* III, 9, 3 beschreibt freilich den Hafen als gefährlich, wie er es noch heutzutage ist. Er muss aber doch der relativ beste gewesen sein. Nach *Diodor.* I, 31 gab es von Parätonium in Libyen bis Jope in Cölesyrien nur einen sicheren Hafen (*ἀσφαλῆ λιμένα*), nämlich den Pharus von Alexandria. Auch *Strabo* XVI *p.* 759 hebt die Bedeutung Jope's als Hafenplatz für Judäa richtig hervor. S. über dieselbe bes. auch I *Makk.* 14, 5. — Vgl.

fast zu allen Zeiten der Haupt-Landungsplatz auch für den Verkehr mit dem | Innern Judäa's, und sein Besitz namentlich bei der grösseren Entwickelung des Handels und Verkehrs in der späteren Zeit für die Juden fast eine Lebensfrage. — In der persischen Zeit, und zwar zur Zeit des sidonischen Königs Eschmunazar, wurde Jope von dem „Herrn der Könige", d. h. dem persischen Grosskönig, den Sidoniern verliehen[130]. Den Griechen war es namentlich bekannt als Sitz des Mythus von Perseus und Andromeda und wird als solcher schon vor der Zeit Alexander's des Grossen bei Skylax erwähnt (s. oben S. 25). In der Diadochenzeit scheint es ein bedeutender Waffenplatz gewesen zu sein. Als Antigonus im J. 315 dem Ptolemäus Lagi Cölesyrien entriss, musste er u. A. auch Jope mit Gewalt nehmen[131]. Und als drei Jahre später (312 v. Chr.) Ptolemäus Lagi das wiedereroberte Gebiet gegen Antigonus nicht glaubte halten zu können, liess er beim Rückzug auch Jope als eine der wichtigeren Festungen schleifen[132]. Von Ptolemäus II und III giebt es nicht wenige Münzen, die in Jope geprägt sind[133]. In

---

überh.: *Reland* p. 864—867. Winer RWB., Pauly Real-Enc., Schenkel Bibellex. *s. v.*, Ritter XVI, 574—580. Raumer S. 204 f. Tobler, Topographie von Jerusalem II, 576—637. Sepp, Jerusalem (2. Aufl.) I, 1—22. *Guérin, Judée* I, 1—22. Bädeker-Socin, Palästina (3. Aufl.) S. 9 ff. mit Plan. Schwarz, Jafa und Umgebung, mit Plan (Zeitschr. d. deutschen Pal.-Ver. III, 44 ff.). *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 254—258. 275—278, dazu Blatt XIII der grossen engl. Karte. *Guy le Strange, Palestine under the Moslems* p. 550 *sq.* Schlatter, Joppe in seiner jüdischen Zeit (Zur Topographie und Geschichte Palästinas, 1893, S. 1—28, 321—324; dazu Theol. Litztg. 1893, 321 ff.).

130) S. die Inschrift Eschmunazars (Text am besten im *Corpus Inscr. Semit. t.* I *p.* 9—20) *lin.* 18—20, und dazu Schlottmann a. a. O. S. 83. 147 ff. Georg Hoffmann, Ueber einige phönikische Inschriften (Abh. der Göttinger Gesellsch. d. Wissensch. Bd. 36, 1889—1890) S. 30—56. Letzterer übersetzt: „Es gab uns der Herr der Könige Dor und Jope die herrlichen Getreidelande, welche im Gefilde von Saron liegen, um eines grossen Tributes willen, den ich geleistet habe; und wir fügten sie dem Gebiete des Landes hinzu, den Sidoniern ewig anzugehören". — Ueber die Zeit der Inschrift s. auch Gutschmid, Kleine Schriften I, 311 f. II, 74 f. Einige Gelehrte wollen sie in die Diadochenzeit herabrücken (so Clermont-Ganneau, *Revue archéol. trois. Série t.* V, 1885, *p.* 383 *sq.* Six, *Numismatic Chronicle* 1886, *p.* 101 *sqq.* Babelon, *Bulletin de corresp. hellénique* XV, 1891, *p.* 293 *sqq.*). Dies ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil Dora zur Zeit des Skylax, d. h. gegen Ende der persischen Zeit, bereits den Sidoniern gehörte.

131) *Diodor.* XIX, 59. Vgl. Droysen, Hellenismus II, 2, 11. Stark, Gaza S. 350. Niese, Gesch. der griechischen und makedonischen Staaten I, 275 f.

132) *Diodor.* XIX, 93. Vgl. Droysen II, 2, 54. Stark S. 355 f. Niese I, 300.

133) *Catalogue of the greek coins in the British Museum, Ptolemies Kings of Egypt* (1883) *p.* 32, 34, 35, 42, 49, 54. *Feuardent, Numismatique,*

der Makkabäerzeit waren die Bestrebungen der Juden vor allem auch auf den Besitz dieses wichtigen Platzes gerichtet. Zwar Judas der Makkabäer hat nur — wenn der Bericht überhaupt Glauben verdient — bei einem nächtlichen Ueberfall den Hafen und die Flotte von Jope durch Feuer zerstört (II *Makk.* 12, 3—7). Auch Jonathan hat die Stadt zunächst im J. 147 oder 146 vor Chr. noch nicht dauernd erobert, sondern nur als Verbündeter des Alexander Balas die Besatzung des Demetrius II daraus vertrieben (I *Makk.* 10, 75—76). Aber einige Jahre später, als Jonathan im Bündniss mit Trypho gegen Demetrius II kämpfte und die Einwohner Miene machten, eine Besatzung des Demetrius bei sich aufzunehmen, legte Simon, der Bruder Jonathan's, eine jüdische Besatzung hinein (I *Makk.* 12, 33—34) und zwang bald darauf die bisherigen heidnischen Einwohner, die Stadt zu verlassen (I *Makk.* 13, 11: *ἐξέβαλε τοὺς ὄντας ἐν αὐτῇ*)[134]. Von da an datirt also die Judaisirung der Stadt und ihre Besitzergreifung durch die Juden, die nun mit geringer Unterbrechung bis zur Zeit des Pompejus im Besitze Jope's blieben. Simon baute den Hafen besser aus und befestigte die Stadt (I *Makk.* 14, 5. 34). Als der thatkräftige Antiochus VII Sidetes die Macht der Juden wieder einzuschränken trachtete, bildete der Besitz Jope's einen Hauptstreitpunkt. Noch während Antiochus mit Trypho kämpfte, forderte er von Simon die Herausgabe Jope's (I *Makk.* | 15, 28—30) oder Zahlung einer grossen Abfindungssumme (15, 31). Dieser erklärte sich jedoch nur zur Zahlung einer erheblich kleineren Summe dafür bereit (I *Makk.* 15, 35). Da einige Jahre später, im Anfange der Regierung Johannes Hyrkan's, ganz Palästina von Antiochus erobert und sogar Jerusalem belagert wurde, so ist wahrscheinlich auch Jope schon zuvor von ihm eingenommen worden. Trotzdem begnügte er sich beim Friedensschluss mit der Zahlung einer Abgabe für Jope (*Jos. Antt.* XIII, 8, 3)[135]. Die Stadt blieb also im Besitze der Juden; und auch die Abgabe ist später nicht mehr bezahlt worden. Dass Alexander Jannäus

---

Égypte ancienne, *P.* I: *Monnaies des rois*, *Paris s. a.* [1869], *p.* 38 (Ptolemäus II).

134) *Josephus Antt.* XIII, 6, 3 giebt *τοὺς ὄντας ἐν αὐτῇ* richtig wieder durch *τοὺς οἰκήτορας*. Vgl. Stark S. 493 f. Grimm zu I Makk. 13, 11. — Ein ganz ähnliches Verfahren wurde gegen Gazara beobachtet I Makk. 13, 47—48. 14, 34.

135) Die Wegnahme Jope's durch einen Antiochus wird auch in zwei römischen Senatsconsulten vorausgesetzt, in deren letzterem ihm die Herausgabe desselben vom römischen Senat befohlen wird (*Jos. Antt.* XIII, 9, 2. XIV, 10, 22). Vielleicht erklärt sich hieraus die auffallende Milde des Antiochus bei den Friedensbedingungen. Doch ist eben fraglich, ob Antiochus Sidetes gemeint ist. Vgl. darüber oben § 8 (2. Aufl. I, 206 f.).

Jope besass, wird ausdrücklich bezeugt (*Antt.* XIII, 15, 4). Durch Pompejus aber wurde auch diese Küstenstadt den Juden genommen, und diese damit wieder ganz vom Meere abgeschnitten (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Unter den Gunstbezeugungen Cäsar's war eine der werthvollsten die, dass er eben den Besitz Jope's den Juden zurückerstattete (*Antt.* XIV, 10, 6)[136]. Ob Herodes Jope von Anfang an besass, ist nicht ganz klar. Jedenfalls gehörte es in den Jahren 34—30 v. Chr., wie alle Küstenstädte, der Kleopatra (s. oben § 15), von da an aber dem Herodes (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3)[137]. Von nun an blieb es stets mit dem eigentlichen Judäa vereinigt, kam also nach Herodes' Tod an Archelaus (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3), und nach dessen Absetzung unter römische Procuratoren. Die *βουλή* der Stadt wird gelegentlich auf einer Inschrift aus der Zeit des Claudius erwähnt[138]. Beim Beginn des jüdischen Krieges war Jope wegen seiner vorwiegend jüdischen Einwohnerschaft auch ein Heerd der Empörung. Es wurde gleich im Anfang des Krieges von Cestius Gallus zerstört (*Bell. Jud.* II, 18, 10), bald aber wieder befestigt und von Vespasian zum zweiten Male erobert (*B. J.* III, 9, 2—4). Von da an ist es vermuthlich wieder eine vorwiegend heidnische Stadt geworden[139]. Durch eine in neuerer Zeit publicirte Münze ist constatirt, dass es auch Flavia hiess, was auf eine | Neugründung zur Zeit Vespasian's schliessen lässt[140]. Trotz seines engeren Zusammenhangs mit Judäa bildete

136) Näheres hierüber s. oben § 13 (2. Aufl. I, 281 f.).

137) Da die Juden seit Cäsar's Zeit Jope wieder besassen, und da gerade von Jope erwähnt wird, dass Herodes es eroberte, als er von seinem Königreiche Besitz ergriff (*Antt.* XIV, 15, 1. *B. J.* I, 15, 3—4), so sollte man meinen, dass er es vom Beginn seiner Regierung an besessen habe, und dann, nach dem kurzen Interregnum der Kleopatra, im J. 30 wieder erhielt. Schwierigkeiten macht nur, dass bei der Gebietsvergrösserung v. J. 30 Jope nicht als Bestandtheil des dem Herodes wieder verliehenen Gebietes, sondern ausdrücklich neben diesem unter den ihm neu verliehenen Städten genannt wird.

138) Inschrift zu Jaffa (Jope) bei Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien Bd. XII Blatt 100, *Inscr. Gr. n.* 589: *Ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος Λούκιον Ποπίλλιον Βάλβον πρεσβευτὴν Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ τὸν πάτρωνα τῆς πόλεως.*

139) Jüdische Grabschriften aus Jope (im Ganzen vierundzwanzig, einige davon hebräisch, die meisten griechisch) hat Euting veröffentlicht in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1885, S. 680—688, Nr. 47—49, 52—57, 72—75, 87—97, dazu die Facsimile's auf Tafel X—XII. Andere s. in: *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1893, *p.* 290 *sq.* *Clermont-Ganneau*, *Archaeological Researches in Palestine vol.* II, 1896, *p.* 133—148.

140) *Darricarrère*, *Sur une monnaie inédite de Joppe* (*Revue archéologique Nouv. Série t.* XLIII, 1882, *p.* 74 *sq.*). — Die Münze ist aus der Zeit Elagabal's und hat die Aufschrift: *Ιοππης Φλαουιας.*

Jope doch ein selbständiges politisches Gemeinwesen nach Art der hellenistischen Städte [141]). Von seinen Münzen haben sich nur wenige Exemplare erhalten [142]).

8. Apollonia, *Ἀπολλωνία*. Zwischen Jope und Cäsarea wird von den Geographen bis in die spätere Kaiserzeit ein Apollonia erwähnt [143]), das in der Geschichte nur zweimal vorkommt: zur Zeit des Alexander Jannäus, wo es zum jüdischen Gebiet gehörte (*Jos. Antt.* XIII, 15, 4), und zur Zeit des Gabinius, der es neu herstellen liess (*Jos. Bell. Jud.* I, 8, 4). Nach der Distance-Angabe der Peutinger'schen Tafel (22 *m. p.* von Cäsarea) muss es an der Stelle des heutigen Arsuf gelegen haben [144]). Dies wird auch durch den Namen selbst bestätigt; denn der phönicische Gott רשף (Reseph?), wovon Arsuf den Namen hat, entspricht dem griechischen Apollo [145]). Die

141) Das sieht man namentlich aus der Art, wie Josephus *B. J.* III, 3, 5 Jope neben dem eigentlichen Judäa erwähnt: *μεθ' ἃς Ἰάμνεια καὶ Ἰόπη τῶν περιοίκων ἀφηγοῦνται.* — Auch *B. J.* III, 9, 4 werden die *κῶμαι* und *πολίχναι τῆς Ἰόπης* erwähnt. — Vgl. auch die in Anm. 138 mitgetheilte Inschrift.

142) *Eckhel, Doctr. Num.* III, 433. *Mionnet* V, 499. *De Saulcy p.* 176 *sq. pl.* IX *n.* 3—4. Reichardt, *Numismatic Chronicle* 1862, *p.* 111, und Wiener Numismat. Monatshefte, hrsg. v. Egger Bd. III, 1867, S. 192. *Darricarrère* a. a. O.

143) *Plinius H. N.* V, 13, 69. — *Ptolem.* V, 16, 2. — *Tabula Peutinger. Segm.* IX. — *Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey* (1860) *p.* 83 u. 356. — *Guidonis Geogr.* in der eben genannten Ausg. des *Geogr. Ravenn. p.* 524. — *Steph. Byz. s. v.* *Ἀπολλωνία* zählt 25 Städte dieses Namens auf, darunter Nr. 12: *περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν*, Nr. 13: *κατὰ Ἰόπην* (dieses das unsrige), Nr. 20: *Συρίας κατὰ Ἀπάμειαν.*

144) S. überh.: *Reland p.* 573. Ritter XVI, 590. Pauly's Enc. I, 2, 1308. Kuhn II, 362. *Guérin, Samarie* II, 375—382. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 135. 137—140 (mit Plan), dazu Blatt X der grossen engl. Karte. *De Saulcy, Numismatique p.* 110 *sq. pl.* VI *n.* 1—2. *Guy le Strange, Palestine under the Moslems p.* 399.

145) Auf einer zweisprachigen Inschrift zu Idalion auf Cypern (*Corp. Inscr. Semit. n.* 89) steht im semitischen Text לרשף מכל, im griechischen *τω Απολωνι τω Αμυκλοι.* Auf zwei Inschriften zu Tamassos auf Cypern (mitgetheilt von Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1887, S. 115—123) entsprechen sich לרשף einerseits und *Απειλωνι* oder *Απολωνι* andererseits. — Die Identität der Namen Apollonia und Arsuph ist zuerst von Clermont-Ganneau erkannt worden (*Revue archéologique Nouv. Série t.* XXXII, 1876, *p.* 374—375 [in der Abhandlung über *Horus et Saint Georges*, welche auch separat erschien 1877]; *Comptes rendus de l'Académie des inscr. et belles-lettres de l'année* 1881 [IVe *série t.* IX] *p.* 186 *sq.*). Vgl. auch Nöldeke, Zeitschr. der DMG. 1888, S. 473. Buhl, Geogr. des alten Paläst. S. 213. — Ueber den Gott רשף s. auch die Bemerkungen im *Corp. Inscr. Semit.* zu *n.* 10. *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale t.* I, 1888, *p.* 176—182. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 50—52, Pietschmann,

Vermuthung Stark's, dass es mit *Σώζουσα* identisch sei, wird dadurch empfohlen, dass auch in Cyrenaica ein Apollonia und Sozusa vorkommen, die wahrscheinlich beide identisch sind. Sozusa wäre also die Stadt des Apollo *Σωτήρ*[146]). Der Name Apollonia spricht dafür, dass es von Seleucus I gegründet wurde in der Zeit vor der definitiven Besitznahme Cölesyriens durch die Ptolemäer[147]). Ist dies richtig, dann würde anzunehmen sein, dass die Stadt gleichzeitig auch den entsprechenden semitischen Namen erhielt.

| 9. Stratons-Thurm, *Στράτωνος πύργος*, später Cäsarea[148]). Wegen des griechischen Namens könnte Stratons-Thurm eine Gründung der hellenistischen Zeit sein, etwa zunächst nur ein Kastell, nach einem Feldherrn der Ptolemäer so genannt. Wahrscheinlich ist es aber schon gegen Ende der persischen Zeit von einem sidonischen König Namens Straton gegründet worden[149]). Der erste

---

Gesch. der Phönizier 1889, S. 149—152. Ohnefalsch-Richter, Kypros 1893, S. 331—342. Bei den Juden war *Reseph* der Name eines Dämons (*Hieronymus, comment. ad Habac.* 3, 5 *opp. ed. Vallarsi* VI, 641. *Talmud bab. Berachoth* 5a. Raschi zu *Deut.* 32, 24 und *Hiob* 5, 17. *Schwab, Vocabulaire de l'Angélologie* 1897, *p.* 250).

146) *Σώζουσα* bei *Hierocles ed. Parthey p.* 44. Vgl. Stark, Gaza S. 452. Ueber Sozusa in Cyrenaica: Forbiger, Handb. II, 829.

147) *Appian. Syr.* 57 erwähnt zwar nicht unsere Stadt, wohl aber den Namen Apollonia als einen der macedonischen Städte-Namen, welche durch Seleucus I nach Syrien verpflanzt wurden. Vgl. Stark a. a. O.

148) S. überh.: *Reland p.* 670—678. Raumer S. 152 f. Winer RWB. u. Schenkel's Bibel-Lex. *s. v.* Cäsarea. Pauly Real-Enc. II, 47. Kuhn, Die städt. und bürgerl. Verfassung II, 347—350. Ders., Ueber die Entstehung der Städte der Alten (1878) S. 423—433. Ritter XVI, 598—607. Sepp, Jerusalem (2. Aufl.) II, 573 ff. *Guérin, Samarie* II, 321—329. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 13—29 (mit Plänen), dazu Bl. VII der engl. Karte. *Schumacher, Quarterly Statements* 1888 *p.* 134 *sqq.* Benzinger, Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins XIV, 1891, S. 71 (berichtet über fortgehende Zerstörung der Ruinen). — Rabbinisches Material: *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 91—96. Hamburger, Real-Enc. Art. Cäsarea. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas, 1886, S. 4—10. Rosenzweig, Jerusalem und Cäsarea, 1890. Arabisches: *Guy le Strange, Palestine under the Moslems p.* 474 *sq.*

149) In Justinian's Novelle 103 *praef.* heisst es von Cäsarea: *Καίτοι γε ἀρχαία τέ ἐστι καὶ ἀεὶ σεμνή, ἡνίκα τε αὐτὴν Στράτων ἱδρύσατο πρῶτος, ὃς ἐξ Ἑλλάδος ἀναστὰς γέγονεν αὐτῆς οἰκιστής, ἡνίκα τε Οὐεσπασιανὸς . . . . εἰς τὴν τῶν Καισάρων αὐτὴν ὠνόμασε προσηγορίαν.* Wie werthlos diese Notiz ist, sieht man schon aus dem groben Irrthum in Betreff Vespasian's. Da es im rothen Meere an der abyssinischen Küste eine Stratons-Insel gab (*Strabo* XVI *p.* 770), so kann auch Stratons-Thurm eine Gründung der Ptolemäer sein. So Stark, Gaza S. 451. Viel näher liegt aber die Annahme, dass es eine Gründung der Sidonier ist. Die Sidonier besassen gegen Ende der per-

geographische Schriftsteller, der es erwähnt, ist Artemidorus, um 100 vor Chr.[150]) Eben damals kommt es auch in der Geschichte bereits vor. Es wird erwähnt zur Zeit Aristobul's I, 104 vor Chr. (*Antt.* XIII, 11, 2). Im Anfang der Regierung des Alexander Jannäus war ein „Tyrann" Zoilus Herr von Stratons-Thurm und Dora (*Jos. Antt.* XIII, 12, 2). Dieser wurde bald von Alexander Jannäus unterworfen (*Antt.* XIII, 12, 4). Daher wird Stratons-Thurm unter den dem Alexander gehörigen Städten genannt (*Antt.* XIII, 15, 4). Durch Pompejus erhielt es die Freiheit (*Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 7). Von Augustus wurde es dem | Herodes verliehen (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3). Erst von da an datirt die eigentliche Bedeutung der Stadt. Herodes liess sie nämlich im grossartigsten Massstabe neu aufbauen, und sie namentlich auch durch kunstvolle Damm-Anlagen mit einem vortrefflichen Hafen versehen (*Antt.* XV, 9, 6. XVI, 5, 1. *Bell. Jud.* I, 21, 5—8)[151]). Zu Ehren des Kaisers nannte er die Stadt *Καισάρεια*, den Hafen aber *Σεβαστὸς λιμήν*[152]). Daher

---

sischen Zeit die nördlich und südlich zunächstliegenden Städte Dora und Jope (s. diese), also vermuthlich auch den Küstenstrich, an welchem Stratons-Thurm gegründet wurde. Straton ist aber der Name zweier Könige von Sidon im vierten Jahrh. vor Chr. (der eine regierte um 370 v. Chr., s. *Theopompus* bei *Athenaeus* XII *p.* 531 = *Müller, Fragm. Hist. Graec.* I, 299. *Hieronymus adv. Jovinian. l. c.* 45, Inschrift zu Athen *Corp. Inscr. Graec. n.* 87 = *Corp. Inscr. Attic.* II *n.* 86 = *Hicks, Manual of greek historical inscriptions* 1882, *p.* 155—157 = *Dittenberger Sylloge n.* 93; der andere zur Zeit Alexander's 332 v. Chr., *Curtius* IV, 3; über die Chronologie s. Boeckh's Bemerkungen im *Corp. Inscr. Graec.* zu *n.* 87, Gutschmid, Jahrbb. für class. Philol. 2. Supplementbd. 1856—57, S. 220 f. Ders., Kleine Schriften I, 311 f. II, 73—79. *Babelon, Bulletin de correspondance hellénique t.* XV, 1891, *p.* 313. Ders., *Catalogue des monnaies grecques de la bibliothèque nationale, Les Perses Achéménides etc.*, 1893, *p.* CLXXXII. *Six, Numismatic Chronicle* 1894 *p.* 338). Für eine hellenistische Gründung ist die Bezeichnung als *πύργος*, Thurm, jedenfalls nicht gewöhnlich. Endlich glaubt L. Müller eine Münze Alexander's des Gr. mit den Buchstaben *Στ* auf unser Stratons-Thurm beziehen zu dürfen (*L. Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 306, *planches n.* 1466), wonach es also zur Zeit Alexander's des Gr. oder doch spätestens in der Diadochenzeit (in welcher noch Alexander-Münzen geprägt wurden) bereits existirt haben müsste. Dies Alles vereinigt sich zu Gunsten der Annahme, dass es schon von den Sidoniern gegründet wurde.

150) *Artemidorus* bei *Steph. Byz. s. v. Δῶρος* (über Artemidorus s. Forbiger, Handb. d. alten Geographie I, 246 ff. 255 ff. Pauly's Enc. *s. v.*). — Der letzte Geograph, der Stratons-Thurm nur unter diesem Namen kennt, ist *Strabo* XVI *p.* 758.

151) Ausser den obigen Hauptstellen vgl. noch *Jos. Antt.* XV, 8, 5. *Plinius* V, 13, 69. — Ueber die Zeit der Erbauung s. oben § 15. Ueber die Verfassung und politische Stellung bes. Kuhn a. a. O.

152) Ueber letzteren s. *Antt.* XVII, 5, 1. *Bell. Jud.* I, 31, 3.

kommt auf Münzen Nero's vor: *Καισαρια ἡ προς Σεβαστω λιμενι*[153]. Vereinzelt ist die Bezeichnung *Καισάρεια Σεβαστή*[154]. Sonst wird die Stadt zur Unterscheidung von anderen *Καισάρεια Στράτωνος*[155] und in der späteren Zeit *Καιράσεια τῆς Παλαιστίνης*[156] genannt. Sie gelangte rasch zu grosser Blüthe und blieb lange eine der bedeutendsten Städte Palästina's[157]. Nach dem Tode des Herodes kam sie sammt dem übrigen Judäa an Archelaus (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Ueberhaupt blieb sie seitdem stets mit Judäa vereinigt; kam also nach der Absetzung des Archelaus unter römische Procuratoren, dann an Agrippa I, dann wieder unter römische Procuratoren. Von Agrippa I existiren Münzen, welche in Cäsarea geprägt sind[158]. Sein *στρατηγός* in Cäsarea wird gelegentlich erwähnt (*Antt.* XIX, 7, 4). Bekanntlich ist auch er selbst dort gestorben (s. oben §. 18). Wegen seines Judaisirens war er aber den Cäsareensern verhasst (*Antt.* XIX, 9, 1). Die römischen | Procuratoren sowohl vor als nach der Regierung Agrippa's hatten in Cäsarea ihre Residenz (s. oben § 17c). Daher heisst die Stadt bei Tacitus *Judaeae caput* (*Tac. Hist.* II, 78). Sie war auch die Haupt-Garnison für die unter dem Befehl des Procurators stehenden Truppen, die übrigens vorwiegend aus Einheimischen gebildet waren (s. oben

153) Ueber diese Münzen handelt ausführlich *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXVI, 1759, *p.* 440—455. Vgl. auch *Eckhel*, III, 428 *sq.* *Mionnet*, *Description* V, 486 *sq.* *De Saulcy*, *Numismatique p.* 116 *sq.* — Auf einer Münze Agrippa's findet sich die defecte Legende *Καισαρια η προς* [*Σεβαστω*] *λιμενι*, s. *Madden*, *Numismatic Chronicle* 1875, 66 *sq.* Ders., *Coins of the Jews p.* 133 *sq.*

154) *Joseph. Antt.* XVI, 5, 1. *Philo*, *Legat. ad Cajum* § 38 *ed. Mang.* II, 590. — Die auf einer Inschrift (*Corp. Inscr. Graec. n.* 4472 = *Le Bas et Waddington*, *Inscriptions t.* III, *n.* 1839) vorkommende Bezeichnung *Αὐγοῦστα Καισάρεια* ist Abkürzung von *colonia prima Flavia Augusta Caesarea*, wie der officielle Titel Cäsarea's als Colonie seit Vespasian lautete, s. unten S. 107, und Kuhn II, 349. — Unter *Caesarea Augus(ta) Corp. Inscr. Lat.* VIII *n.* 2808 ist wohl das spanische zu verstehen (Kubitschek, *Imperium Romanum* 1889, S. 258).

155) *Ptolem.* V, 16, 2. VIII, 20, 14. *Clement. Homil.* I, 15. 20. XIII, 7. *Recogn.* I, 12. *Ephemeris epigraphica* II *p.* 457—459 = *Corp. Inscr. Lat.* X *n.* 867 = *ibid. t.* III *Suppl. p.* 1959 (Militärdiplom Vespasian's vom J. 71 n. Chr.). *Le Bas et Waddington*, *Inscriptions t.* III *n.* 1620b (Inschrift von Aphrodisias in Karien, aus dem zweiten Jahrh. nach Chr., vgl. oben S. 36).

156) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 207. 250. *De martyr. Palaestinae* I, 2.

157) *Jos. Bell. Jud.* III, 9, 1. *Clement. Recogn.* I, 12. *Apollonius Tyan. epist.* XI (in: *Epistolographi graeci ed. Hercher*, *Paris* 1873, *Didot*). *Totius orbis descriptio* bei *Müller*, *Geogr. gr. minores* II, 517. *Ammian.* XIV, 8, 11.

158) *Eckhel* III, 491. 492. *Madden*, *History of Jewish Coinage p.* 107. 109. Ders., *Coins of the Jews* (1881) *p.* 133. 136. Vgl. auch oben Anm. 153. — Die Münzen mit der Legende *Καισαρειας ασυλου* werden von Eckhel mit Recht unserm Cäsarea abgesprochen.

S. 80). Da die Bevölkerung eine vorwiegend heidnische war (*Bell. Jud.* III, 9, 1), aber doch mit Beimischung eines starken jüdischen Bruchtheils, so kam es leicht zu Streitigkeiten, und zwar um so mehr, als beide bürgerlich gleichberechtigt waren, also beide gemeinsam die städtischen Angelegenheiten zu leiten hatten[159]). Mit diesem Zustand waren weder die Heiden noch die Juden zufrieden. Jeder von beiden Theilen beanspruchte für sich ausschliesslich die Regierung der Stadt. Schon gegen Ende der Amtszeit des Felix kam es darüber zu blutigen Kämpfen, infolge deren Nero, dessen Rathgeber von der heidnischen Partei bestochen waren, den Juden die Gleichberechtigung nahm und die Heiden für die alleinigen Herren der Stadt erklärte, 61 n. Chr. (*Antt.* XX, 8, 7 u. 9. *Bell. Jud.* II, 13, 7. 14, 4)[160]). Beim Ausbruch des jüdischen Krieges im J. 66 fielen die Juden als die Minderzahl der Wuth des heidnischen Pöbels zum Opfer. Sämmtliche jüdische Einwohner, 20,000 an der Zahl, sollen damals in einer Stunde hingemordet worden sein (*B. J.* II, 18, 1. VII, 8, 7, *ed. Niese* § 362). Durch Vespasian wurde Cäsarea in eine römische Colonie umgewandelt, jedoch ohne das volle *jus Italicum*[161]). Auf Münzen führt sie den Titel *col(onia) prima Fl(avia) Aug(usta) Caesarensis* oder *Caesarea*. Ebenso auf einer neuerdings gefundenen Inschrift[162]). Dazu kommt seit Alexander Severus noch der Titel *metropolis* oder, wie es auf den | Münzen

---

159) Die in der Apostelgeschichte erwähnten ἄνδρες οἱ κατ' ἐξοχὴν τῆς πόλεως (Act. 25, 23) sind nach dem Zusammenhang der Erzählung als Heiden zu denken. Dies schliesst aber nicht aus, dass auch die Juden an der Regierung Theil hatten, entspricht vielmehr nur dem von Josephus bezeugten Ueberwiegen des heidnischen Bestandtheiles. Allerdings ist zu beachten, dass die Juden gerade zur Zeit des Festus, in welche die Act. 25, 23 erzählten Ereignisse fallen, vom Bürgerrechte ausgeschlossen wurden (s. die sogleich anzuführenden Stellen). Aber die Act. 25, 23 erzählten Ereignisse fallen ganz in den Anfang von Festus' Amtszeit, während das Rescript Nero's, welches jenen Ausschluss verfügte, wohl etwas später zu setzen ist

160) Nach *B. J.* II, 14, 4 könnte es scheinen, als ob das Rescript Nero's erst in d. J. 66 falle. Da es aber noch unter dem Einfluss des Pallas erlassen ist (*Antt.* XX, 8, 9), welcher im J. 62 starb (*Tacit. Annal.* XIV, 65), so ist es wohl nicht später als 61 zu setzen. Vgl. auch oben § 19 (2. Aufl. I, 483. 485).

161) *Plinius H. N.* V, 13, 69: *Stratonis turris, eadem Caesarea, ab Herode rege condita, nunc colonia prima Flavia a Vespasiano imperatore deducta.* — *Digest.* L, 15, 8, 7 (aus Paulus): *Divus Vespasianus Caesarienses colonos fecit non adjecto, ut et juris Italici essent, sed tributum his remisit capitis; sed divus Titus etiam solum immune factum interpretatus est.* — *Ibid.* L, 15, 1, 6 (aus Ulpianus): *In Palaestina duae fuerunt coloniae, Caesariensis et Aelia Capitolina, sed neutra jus Italicum habet.* — Vgl. *Zumpt, Commentationes epigr.* I, 397 *sq.* — Ueber das *jus Italicum* s. die oben S. 81 genannte Literatur.

162) Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins XIII, 1890, S. 25 ff.

seit Decius vollständiger heisst, *metropolis pr. S. Pal.* (= *provinciae Syriae Palaestinae*)[163]).

10. Dora, *Δῶρα*, bei Polybius *Δοῦρα*, sonst auch *Δῶρος*, bei Plinius *Dorum*[164]), hebr. דּוֹר oder דּאֹר[165]), eine alte phönicische Ansiedelung 8—9 *mil. pass.* nördlich von Cäsarea[166]). Den Griechen war sie seit alter Zeit bekannt. Schon der um 500 vor Chr. lebende

---

163) Ueber die Münzen s. überh.: *Eckhel* III, 428—432. *Mionnet* V, 486—497. *Suppl.* VIII, 334—343. *De Saulcy p.* 112—141, *pl.* VII. — Für die spätere Geschichte auch bemerkenswerth eine von Germer-Durand, *Revue biblique* 1895 *p.* 75 *sq.* und Ellis, *Quarterly Statement* 1896, *p.* 87 mitgetheilte Inschrift (Restaurirung eines *Ἀδριανεῖον* in christlicher Zeit).

164) Die Form *Δῶρος* findet sich namentlich bei älteren Schriftstellern, doch wird sie auch noch von *Steph. Byz.* bevorzugt; *Δῶρα* ist später ausschliesslich herrschend geworden. 1) *Δῶρος* haben: *Scylax* (4. Jahrh. vor Chr.), *Apollodorus* (um 140 v. Chr.), *Alexander Ephesius* (über ihn s. Pauly-Wissowa's Enc. *s. v. Alex. n.* 86), *Charax* (die drei zuletzt genannten bei *Steph. Byz. s. v. Δῶρος*). Hierher gehört auch *Plinius* (*H. N.* V, 19, 75: *Dorum*). — 2) *Δῶρα* oder *Δωρά*, ausser I *Makk.* auch: *Artemidorus* (um 100 vor Chr.), *Claudius Jolaus* (diese beiden bei *Steph. Byz.*), *Josephus* (constant), Münzen des Caligula, Trajan, Elagabal (bei *de Saulcy*), *Ptolemaeus* (V, 15, 5), *Clement. Recogn.* (IV, 1), *Eusebius* (*Onom. ed. Lag. p.* 250), *Hieronymus* (ebendas. *p.* 115), *Hierocles* (*ed. Parthey p.* 43), die Bischofslisten (bei *Le Quien, Oriens christ.* III, 574 *sqq.*), *Geographus Ravennas* (*edd. Pinder et Parthey p.* 89. 357). Hierher gehört auch *Polybius* (V, 66: *Δοῦρα*) und *Tab. Peuting.* (*Thora*). Vgl. auch unten Anm. 167. — Das erste Makkabäerbuch gebraucht *Δωρᾶ indecl.*, sonst wird es als *neutr. plur.* behandelt (*Josephus* gewöhnlich, *Eusebius p.* 280, die Bischofslisten); zuweilen auch als *fem. sing.* (*Jos. Antt.* XIII, 7, 2 nach einigen Handschriften, *Clem. Recogn.* IV, 1).

165) דּוֹר *Josua* 11, 2. 12, 23. *Judic.* 1, 27. I *Chron.* 7, 29. — דּאֹר *Josua* 17, 11. I *Reg.* 4, 11. Ebenso auf der Inschrift Eschmunazars, s. oben Anm. 130. — Von der Stadt *Dor* wird im A. T. unterschieden נָפַת דּוֹר (*Josua* 12, 23. I *Reg.* 4, 11) oder נָפוֹת דּוֹר (*Josua* 11, 2), eigentlich die Höhe oder die Höhen von Dor, wahrscheinlich also das Hügelland, welches von Dor landeinwärts lag (s. Riehm's Wörterb. *s. v.*). Nur letzteres, nicht die phönicische Seestadt besass Salomo (I *Reg.* 4, 11). — Weniger wahrscheinlich will Movers (Phönicier II, 2, 175 f.) *Naphath-Dor* als die Binnenstadt von *Dor* als der Hafenstadt unterscheiden.

166) Die Gründung durch die Phönicier beschreibt ausführlich *Claudius Jolaus* bei *Steph. Byz. s. v. Δῶρος* (auch bei *Müller, Fragment. hist. graec.* IV, 363). Auch Josephus nennt Dora eine *πόλις τῆς Φοινίκης* (*Vita* 8; *c. Apion.* II, 9). — Die Entfernung von Cäsarea: 8 *m. p.* nach *Tab. Peuting.*; 9 *m. p.* nach *Eusebius* (*Onom. ed. Lag. p.* 283) und *Hieronymus* (ebendas. *p.* 115. 142). — Nach *Artemidorus* (bei *Steph. Byz. s. v.*) lag Dora *ἐπὶ χερσονησοειδοῦς τόπου*. — Vgl. überh.: *Reland p.* 738—741. Raumer S. 154. Winer, Schenkel, Pauly *s. v.* Ritter XVI, 607—612. *Guérin, Samarie* II, 305—315. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, *p.* 3. 7—11, dazu Bl. VII der engl. Karte.

Hekatäus von Milet hat sie in seiner Erdbeschreibung erwähnt[167]. | Ja es ist möglich, dass sie zur Zeit der Hegemonie Athen's im Mittelmeere im fünften Jahrh. vor Chr. vorübergehend den Athenern tributpflichtig war[168]. Zur Zeit des sidonischen Königs Eschmunazar wurde sie von dem „Herrn der Könige", d. h. dem persischen Grosskönig, den Sidoniern verliehen[169]. Daher nennt Skylax, dessen Beschreibung sich eben auf die persische Zeit bezieht, Dora mit Recht eine Stadt der Sidonier[170]. — Obwohl Dora keine grosse Stadt war[171], war sie doch wegen ihrer günstigen Lage eine starke wichtige Festung. Als Antiochus d. Gr. im J. 219 v. Chr. seinen ersten Angriff auf Cölesyrien machte, belagerte er Dora, aber vergeblich[172]. Achtzig Jahre später (139/138 v. Chr.) wurde hier Trypho von Antiochus Sidetes mit einem starken Heere belagert, ebenfalls ohne Erfolg. Die Belagerung endigte nur mit der Flucht Trypho's[173]. Einige Decennien darauf finden wir sie im Besitz des Tyrannen

167) *Hecataeus* bei *Steph. Byz. s. v.* Δῶρος (auch bei *Müller, Fragm. hist. graec.* I, 17, *n.* 260): μετὰ δὲ ἡ πάλαι Δῶρος, νῦν δὲ Δῶρα καλεῖται. — Die Worte können freilich nicht so, wie sie lauten, von Hekatäus herrühren, da sie einen Wechsel des Sprachgebrauchs constatiren, der sich erst etwa 500 Jahre später vollzogen hat (s. oben Anm. 164). Das Exemplar, welches Stephanus Byz. benützte, war also hier interpolirt.

168) Eine Stadt Namens Δῶρος hat mit den Städten Kariens gemeinsam an Athen Tribut gezahlt (*Steph. Byz. s. v.* Δῶρος· Κρατερὸς ἐν τῷ περὶ ψηφισμάτων τρίτῳ „Καρικὸς φόρος· Δῶρος, Φασηλῖται", über Craterus s. Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur I, 599 ff.). Da eine karische Stadt dieses Namens aber nicht bekannt ist, und da die Macht der Athener jedenfalls bis Cypern reichte, so glaubt Köhler an das phönicische Doros denken zu dürfen. S. Ulr. Köhler, Urkunden und Untersuchungen zur Geschichte des Delisch-attischen Bundes (Abhandlungen der Berliner Akademie 1869) S. 121. 207. *Six, Numismatic Chronicle* 1877, *p.* 235.

169) S. die Inschrift Eschmunazars *lin.* 18—20; vgl. oben Anm. 130.

170) *Scylax* in: *Geographi graeci minores ed. Müller* I, 79: Δῶρος πόλις Σιδονίων (dazu: Gutschmid, Kleine Schriften II, 77). — Ueber Skylax s. z. B. *Fabricius-Harles, Biblioth. gr.* IV, 606 *sqq.* Forbiger, Handb. d. alten Geogr. I, 113 ff. 123 ff. Westermann in Pauly's Enc. VI, 1, 891 f. Gutschmid, Rhein. Museum IX, 1853, S. 141 ff. = Kleine Schriften IV, 139 ff. Nicolai, Griech. Literaturgesch. I, 322 f. Separat-Ausgabe: *Anonymi vulgo Scylacis Caryandensis periplum maris interni cum appendice, iterum rec. Fabricius. Lips.* 1878.

171) *Artemidorus:* πολισμάτιον, *Claudius Jolaus:* βραχεῖα πολίχνη (beide bei *Steph. Byz.*). *Clement. Recogn.* IV, 1: *breve oppidum.*

172) *Polyb.* V, 66.

173) I *Makk.* 15, 11—37. *Jos. Antt.* XIII, 7, 2. — Aeltere Numismatiker glaubten in diese Zeit eine Münze Trypho's setzen zu dürfen, welche angeblich in Dora geprägt ist (*Mionnet* V, 72. Stark S. 477). Diese gehört aber vielmehr nach Askalon (*De Saulcy, Memoire sur les monnaies datées des Séleucides p.* 42, *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie p.* CXXXIX *sq.* 137).

Zoilus (*Jos. Antt.* XIII, 12, 2), der dann von Alexander Jannäus unterworfen wurde (*Antt.* XIII, 12, 4). Sie muss also seitdem zum jüdischen Gebiete gehört haben, wurde aber durch Pompejus wieder davon abgetrennt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Gleich vielen anderen Städten begann auch Dora von da an | eine neue Zeitrechnung, deren es sich noch auf den Münzen der Kaiserzeit bediente[174]). Durch Gabinius wurde es neu hergestellt (*Antt.* XIV, 5, 3). Seit der Zeit des Pompejus hat es stets unter der unmittelbaren römischen Herrschaft gestanden, hat also auch dem Herodes (dessen Gebiet an der Küste nicht weiter nördlich als Cäsarea ging) niemals gehört. Auf Münzen der Kaiserzeit heisst es *ἱερὰ ἄσυλος αὐτόνομος ναυαρχίς*[175]). Die Existenz einer jüdischen Gemeinde in Dora ist durch einen Vorfall aus der Zeit König Agrippa's I bezeugt: eine Anzahl junger Leute stellte einst ein Bildniss des Kaisers in der Juden-Synagoge auf; und es bedurfte des energischen Einschreitens von Seite des Statthalters Petronius in einem an die Behörden von Dora (*Δωριτῶν τοῖς πρώτοις*) gerichteten Schreiben, um den Juden die ihnen verbürgte freie Ausübung ihrer Religion zu sichern (*Antt.* XIX, 6, 3). In der späteren Kaiserzeit scheint Dora verfallen zu sein[176]). Doch werden noch christliche Bischöfe bis in's 7. Jahrh. erwähnt[177]).

---

174) Der Anfangspunkt der Aera lässt sich nicht genau bestimmen; jedenfalls ist es aber die des Pompejus (63 v. Chr.?), nicht die des Gabinius, wie de Saulcy, trotz eigener Bedenken, voraussetzt, da eine Aera des Gabinius nicht früher als Herbst 58 v. Chr. = 696 *a. U.* beginnen könnte; dann wäre aber 175 *aer. Dor.*, aus welchem Jahre Münzen Trajan's existiren, = 870/871 *a. U.*, während Trajan doch schon vor Herbst 870 gestorben ist. Dass die Aera von Dora frühestens 63, spätestens 59 begann, bemerkt mit Recht auch Kubitschek in seiner Abhandlung Ueber die Pompejus-Aera in Syrien (Archäologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn XIII, 1890, S. 200—209, über Dora: S. 209). Wenn er sie trotzdem nicht für die des Pompejus gelten lassen will, so beruht dies auf der irrigen Voraussetzung, dass die Aera des Pompejus genau 64 beginnen müsse. Schwankend äussert sich Kubitschek im Art. *aera* in Pauly's Real-Enc. Neue Bearb. I (1894) *col.* 649 f. — S. überh.: *Noris* IV, 5, 5 (*ed. Lips. p.* 453—458), *Pellerin, Recueil de médailles de peuples et de villes* (3 Bde., *Paris* 1763) II, 216 *sq. Eckhel, Doctr. Num.* III, 362 *sq. Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 180—182. Ideler, Handb. der Chronologie I, 459. Die Münzen bei *Mionnet*, V, 359—362. *Suppl.* VIII, 258—260. *De Saulcy p.* 142—148. 405. *pl.* VI *n.* 6—12. *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les Perses Achéménides, Cypre et Phénicie*, 1893, *p.* CLXIX *sq.* 205—207.

175) S. *Mionnet, de Saulcy* und *Babelon* a. a. O.

176) *Hieronymus Onomast. ed Lagarde p.* 115: *Dora ... nunc deserta. Ibid. p.* 142: *Dor autem est oppidum jam desertum.* Derselbe, *Peregrinatio Paulae* (bei *Tobler, Palaestinae descriptiones* 1869, *p.* 13): *ruinas Dor, urbis quondam potentissimae.*

177) *Le Quien, Oriens christianus* III, 574—579.

11. Ptolemais, *Πτολεμαΐς*[178]). Der ursprüngliche Name der Stadt ist Akko, עַכּוֹ (Richter 1, 31), oder, wie er bei den Griechen lautet, *Ἄκη*. Unter diesem Namen war sie den Griechen schon in vorhellenistischer Zeit bekannt[179]). Hier sammelte sich um das J. 374 v. Chr. das Heer des Artaxerxes Mnemon zum Feldzug gegen Aegypten[180]). Zur Zeit des Isäus und Demosthenes befand sich in Ake eine Handelsniederlassung von athenischen Kaufleuten (s. Anm. 179). Zur Zeit Alexander's des Grossen muss Ake eine bedeutende Stadt gewesen sein. Denn unter den in Phönicien ge-

---

178) Eine Beschreibung der Lage s. bei *Joseph. B. J.* II, 10, 2. — Vgl. überh.: *Reland p.* 534—542. Pauly Real-Enc. VI, 1, 243. Winer *s. v.* Acco. Raumer S. 119f. Ritter XVI, 725—739. Robinson, Neuere bibl. Forschungen in Pal. (1857) S. 115—129. Sepp, Jerusalem II, 513ff. *Guérin, Galilée* I, 502—525. Bädeker-Socin, Paläst., 3. Aufl. S. 235ff. (mit Plan des heutigen Akka). *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 145. 160—167, dazu Bl. III der engl. Karte. Ebers und Guthe, Palästina Bd. II, S. 450. *Guy le Strange, Palestine under the Moslems p.* 328—334.

179) *Scylax* in: *Geogr. gr. min. ed. Müller* I, 79. — *Isaeus Orat.* IV, 7. — *Demosthenes Orat.* 52 *contra Callippum* § 24 (wo statt des überlieferten *Θρᾴκην* zu lesen ist *Ἄκην*, wie schon Valesius auf Grund der Glosse bei *Harpocration Lex. s. v. Ἄκη* gezeigt hat). — *Diodor.* XV, 41. XIX, 93. — *Trogus Pompejus Prol.* 10. — *Polyaen.* III, 9, 56. — *Cornel. Nepos* XIV *Datames c.* 5. — Den alten und den neuen Namen zugleich geben *Strabo* XVI, *p.* 758. *Plinius H. N.* V, 19, 75. *Charax* bei *Steph. Byz. s. v. Δῶρος*. *Claudius Jolaus* bei *Steph. Byz. s. v. Ἄκη*. *Stephan. Byz. ibid.* und *s. v. Πτολεμαΐς*. — *Harpocration Lex.* (*ed. Dindorf*) *s. v. Ἄκη· πόλις αὕτη ἐν Φοινίκῃ· Δημοσθένης ἐν τῷ πρὸς Κάλλιππον. Ἣν Νικάνωρ ὁ περὶ μετονομασιῶν γεγραφὼς καὶ Καλλίμαχος ἐν τοῖς ὑπομνήμασι τὴν νῦν Πτολεμαΐδα καλουμένην φασὶν εἶναι. Δημήτριος δὲ ἰδίως τὴν ἀκρόπολιν τῆς Πτολεμαΐδος πρότερον Ἄκην ὠνομάσθαι φησίν.* Vgl. dazu Kuhn II, 331. Ueber Demetrius von Magnesia, einen Zeitgenossen des Cicero, s. Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur I, 507. Aus Harpokration sind die Artikel über *Ἄκη* im *Etymologicum magnum* und bei *Suidas* geschöpft. S. die Texte bei *Reland* p. 536*sq.* — Eine Münze von *Ἀκη* bei *Mionnet* V, 473. *De Saulcy p.* 154, *pl.* VIII *n.* 2. Einige andere bei Reichardt, *Numismatic Chronicle* 1862, *p.* 108. 1864, *p.* 187. Wiener Numismat. Monatshefte, herausg. von Egger Bd. II, 1866, S. 3. — Zur älteren Geschichte von Ake vgl. bes. auch das Fragm. aus *Menander* bei *Joseph. Antt.* IX, 14, 2 und dazu Gutschmid, Kleine Schriften II, 66 (statt *Ἄκη* hat hier freilich die Mehrzahl der Handschriften *Ἄρκη*, was aber nach dem Zusammenhang schwerlich richtig ist, da Arka viel zu weit nördlich liegt).

180) *Diodor.* XV, 41. *Trogus Pompejus Prol.* 10. Hierauf bezieht sich auch *Polyaen.* III, 9, 56. *Cornel. Nepos* XIV, 5. Vgl. *Strabo* XVI *p.* 758: *Εἶθ' ἡ Πτολεμαΐς ἐστι μεγάλη πόλις ἣν Ἄκην ὠνόμαζον πρότερον, ᾗ ἐχρῶντο ὁρμητηρίῳ πρὸς τὴν Αἴγυπτον οἱ Πέρσαι.* Ueber die ägyptisch-persischen Beziehungen im 4. Jahrh. überh. s. Judeich, Kleinasiatische Studien (1892) S. 144ff.

prägten Münzen Alexanders sind namentlich auch die von Ake sehr zahlreich. Sie haben den Namen Alexander's in griechischer, den der Stadt in phönicischer Schrift (*Ἀλεξάνδρου*, עכ, einigemal auch עכא), und die Jahreszahlen einer Aera, welche mit Alexander d. Gr. beginnt. Wie anderwärts, so sind auch in Ake diese Münzen noch geraume Zeit nach dem Tode Alexander's geprägt worden[181]. Im J. 312 wurde Ake | von Ptolemäus Lagi geschleift, als dieser das eben eroberte Cölesyrien vor Antigonus wiederum räumte[182]. Durch Ptolemäus II erhielt es den Namen *Πτολεμαΐς*, der von nun an der herrschende wurde[183]. Doch hat der ursprüngliche Name

---

181) S. *Eckhel* III, 408 *sq.* *Mionnet* I, 520 *sq.*, dazu *Recueil des planches*, *pl.* XXI *n.* 1—10, *Suppl.* III, 197 *sq.* und *pl.* II, *n.* 1—6, *Gesenius*, *Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta* *p.* 269 *sq.* *L. Müller*, *Numismatique d'Alexandre le Grand* (1855) *p.* 303 *sq.*, dazu *planches n.* 1426—1463. — Zahlreiche Exemplare dieser Münzen (Gold-Stateren Alexander's, bes. solche mit den Jahreszahlen 23 und 24) sind bekannt geworden durch einen grossen Münzfund bei Sidon im J. 1863. S. darüber: W(eckbecker) in den Wiener Numismatischen Monatsheften hrsg. von Egger Bd. I, 1865, S. 5—11. *Waddington* in d. *Revue Numismatique* 1865 *p.* 3—25. Droysen, Geschichte des Hellenismus (2. Aufl.) I, 1, 302—304. Ders., Monatsber. der Berliner Akademie 1877, S. 40 ff. — Ueber Tetradrachmen Alexander's d. Gr. von Ake mit den Jahreszahlen 10, 16, 22, 31, 32, welche „von einem Armenier aus Mossul ungefähr zur selben Zeit [1862—1863] in Beirut zu Markte gebracht wurden", berichtet Weckbecker in Egger's Wiener Numismat. Monatsheften I, 98—99. — Ueber die Thatsache, dass man Münzen mit dem Namen Alexanders auch noch nach dessen Tode geprägt hat, s. *L. Müller*, *Numismatique d'Alexandre le Grand* *p.* 50—90. Auf den Münzen von Ake finden sich die Jahreszahlen 5—46. Da als Ausgangspunkt d. J. 334 oder 333 anzunehmen ist, so sind diese Münzen auch noch nach dem J. 306, wo die Diadochen den Königstitel annahmen, etwa zwei Decennien lang geprägt worden. S. bes. *Müller p.* 80—83. Noch zwei Decennien weiter herab würden wir geführt werden, wenn als Ausgangspunkt die seleucidische Aera v. J. 312 v. Chr. anzunehmen wäre. So *Six*, *L'ère de Tyr* (*Numismatic Chronicle* 1886, *p.* 97—113, bes. 104 f.) und nach ihm *Head*, *Historia Numorum* 1887, *p.* 677. Das Hauptargument hierfür ist, dass die datirten Münzen des Ptolemäus II in Ake-Ptolemais im J. 261 v. Chr. beginnen, so dass sich diese sehr passend an die Reihe der Alexandermünzen (308—267 v. Chr.) anschliessen würden. Aber dieses Argument ist doch nicht entscheidend; und andererseits ist es unwahrscheinlich, dass die Reihe der Alexandermünzen erst geraume Zeit nach dem Tode Alexander's beginnen soll; noch unwahrscheinlicher, dass man in Phönicien zur Zeit der Ptolemäerherrschaft nach der seleucidischen Aera gerechnet haben soll.

182) *Diodor.* XIX, 93. — Vgl. oben Anm. 60 (Gaza) und 132 (Jope).

183) Auf Ptolemäus II wird die Neu-Gründung (und Namengebung) ausdrücklich zurückgeführt bei *Pseudo-Aristeas* (*ed. Moritz Schmidt* in Merx' Archiv Bd. I S. 274): *Πτολεμαΐδα τὴν ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐκτισμένην.* — Dies ist gewiss richtig. Ptolemäus II war der erste Ptolemäer, der Phönicien und Cölesyrien dauernd besass. Dass er Städte-Gründungen dort vornahm, zeigt

Akko sich daneben ununterbrochen erhalten, ja später den griechischen wieder verdrängt[184]. Bei der Erneuerung durch Ptolemäus II muss es auch bedeutend erweitert worden sein; denn dies besagt die Notiz des Demetrius von Magnesia, dass eigentlich nur die Akropolis von Ptolemais früher Ake geheissen habe (s. Anm. 179). Die datirten Münzen des Ptolemäus II, welche in Ptolemais geprägt sind, gehen vom J. 261—248 v. Chr.; die des Ptolemäus III und IV sind meist undatirt[185]. Auch in der seleucidischen Zeit erscheint Ptolemais als eine der wichtigsten Städte der phönicisch-philistäischen Küste. Die Eroberung dieser Gebiete durch Antiochus d. Gr. im J. 219 wurde diesem eben dadurch sehr erleichtert, dass ihm die Städte Tyrus und Ptolemais durch den ptolemäischen Feldherrn Theodotus ausgeliefert wurden[186]. Im J. 218/217 überwinterte Antiochus in Ptolemais[187]. Nach der definitiven Besitznahme Phöniciens durch die Seleuciden wurde Ptolemais von diesen besonders begünstigt. Auf Münzen, namentlich aus der Zeit Antiochus' IV und VIII, nennen sich die Einwohner *Ἀντιοχεῖς οἱ ἐν Πτολεμαΐδι*, zuweilen mit dem Zusatz *ἱερὰ ἄσυλος*, einigemale *ἱερὰ αὐτόνομος*. Die Verleihung des Titels „Antiochener", und damit vielleicht auch gewisser Rechte, ist als eine Gunstbezeugung zu betrachten, die auch von manchen anderen Städten, z. B. von Jerusalem unter der

---

das Beispiel von Philadelphia (s. unten). Im J. 219—217 wird Ptolemais unter diesem Namen bei Polybius erwähnt, ohne dass Polybius andeutet, dass es damals noch nicht so geheissen habe (*Polyb.* V, 61—62. 71). Vollends beweisend ist aber, dass es Münzen des Ptolemäus II giebt, welche das Monogramm von Ptolemais haben, also dort geprägt sind (s. Anm. 185). — Neuerdings glaubt man auch eine Statue des Ptolemäus Philadelphus daselbst gefunden zu haben, s. *Revue archéologique* IIIme *Série*, *T.* XXI, 1893, *p.* 98: *On vient de découvrir . . . deux statues admirablement conservées de l'époque alexandrine. Quelques objets d'art, d'argent et d'or, très finement ciselés, des armes et de nombreuses médailles, trouvées au même endroit, ont permis d'établir que ces deux statues, qui devaient être réunies par un sceptre dont les fragments adhèrent aux mains, représentaient Ptolémée Philadelphe après son mariage avec Arsinoé, fille de Lysimaque. Ces deux statues iront orner le jardin d'été d'Abdul-Hamid.* — Vgl. auch Droysen III, 2, 305.

184) Der Name עכו namentlich auch in der rabbinischen Literatur, s. Mischna *Nedarim* III, 6. *Gittin* I, 2. VII, 7. *Aboda sara* III, 4. *Ohaloth* XVIII, 9. Die Stellen der Tosephta im Index zu Zuckermandel's Ausg. (1882). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 231 *sq.* — Noch heutzutage heisst die Stadt Akka. S. Zeitschr. des DPV. XVI, 56.

185) *Feuardent, Numismatique, Égypte ancienne,* [1869] *P.* I: *Monnaies des Rois p.* 38 *sq. Catalogue of the greek coins in the British Museum, Ptolemies Kings of Egypt p.* 33, 34 (Ptolemäus II). *Ibid. p.* 49, 50, 53, 54 (Ptolemäus III). *Ibid. p.* 65 (Ptolemäus IV). *Head, Historia Numorum p.* 677.

186) *Polyb.* V, 61—62. Vgl. Stark, Gaza S. 375 ff.

187) *Polyb.* V, 71.

Herrschaft der hellenistischen Partei, erstrebt wurde[188]). Seleucidische Königsmünzen, die | in Ptolemais geprägt sind, giebt es von den meisten Seleuciden von Antiochus IV bis Antiochus XII[189]). Die Stadt wurde gerne von den Königen bei vorübergehendem Aufenthalt in jenen Gegenden als Residenz benützt (I *Makk.* 10, 56—60. 11, 22. 24). Den Juden gegenüber hat sie sich stets feindlich gezeigt. Schon im Beginn der makkabäischen Erhebung waren es namentlich die Städte Ptolemais, Tyrus und Sidon, welche die von der syrischen Herrschaft abgefallenen Juden bekämpften (I *Makk.* 5, 15 ff.). Hier wurde auch Jonathan verrätherischer Weise von Trypho gefangen genommen (I *Makk.* 12, 45 ff.). Nach dem Regierungsantritt des Alexander Jannäus, 104 v. Chr., als die Seleuciden im Süden ihres Reiches bereits alle Macht verloren hatten, stritten sich drei benachbarte Mächte um den Besitz von Ptolemais. Zuerst hatte Alexander Jannäus die Absicht, Ptolemais zu erobern. Er wurde an der Ausführung seines Vorhabens gehindert durch Ptolemäus Lathurus, den Beherrscher von Cypern, der selbst die Stadt mit Gewalt nahm (*Jos. Antt.* XIII, 12, 2—6). Diesem aber wurde sie sofort wieder entrissen durch seine Mutter Kleopatra, die Königin von Aegypten (*Antt.* XIII, 13, 1—2). Dass aber Ptolemais doch noch um das J. 90 und etwas später unter der Herrschaft der Seleuciden gestanden hat, bezeugen die Münzen des Philippus

---

188) Die fraglichen Münzen s. bei *Eckhel* III, 305 *sq.* *Mionnet* V, 37 *sq.* 88. 216—218. *Suppl.* VIII, 30. *De Saulcy, Numismatic Chronicle* 1871, *p.* 84—88 (vollständigste Sammlung des Materiales, aber mit sehr verkehrter Deutung). *Gardner, Catal. of the greek coins in the British Museum, Seleucid Kings, p.* 41. *Head, Historia Numorum p.* 658. *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie* (1890) *p.* CIII *sq.* 59 *sq.* 79. *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les Perses Achéménides, Cypre et Phénicie* (1893) *p.* CLXXVII *sq.* 218—220. Schon der Umstand, dass ἱερὰ ἄσυλος als Apposition zu Ἀντιοχεῖς hinzutritt (*Ἀντιοχέων τῶν ἐν Πτολεμαΐδι ἱερᾶς ἀσύλου*, ähnlich auf den Münzen von Hippus, s. unten Nr. 13), beweist, dass es sich um die **Stadt** Ptolemais und um deren gesammte Bürgerschaft, nicht bloss um eine Colonie von antiochenischen Kaufleuten in Ptolemais handelt (letzteres Eckhel und noch Kuhn I, 22; s. dagegen Stark S. 449, Droysen III, 2, 305). — Der Titel „Antiochener" wurde z. B. auch von der hellenistischen Partei in Jerusalem erstrebt, s. II *Makk.* 4, 9 und dazu Grimm (es ist zu übersetzen: „und die Einwohner Jerusalem's als Antiochener aufzuschreiben" oder „in das Verzeichniss der Antiochener aufzunehmen"). Ob und welche Rechte etwa damit verbunden waren, wird sich schwerlich ermitteln lassen.

189) *Gardner, Catal. of the greek coins etc. p.* 44. 47. 52. *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les rois de Syrie* (1890) *p.* 70, 88, 91, 98, 130, 131, 137, 155, 156, 175, 187, 204, 209. Eine Münze Trypho's giebt *de Saulcy, Mélanges de Numismatique t.* II, 1877, *p.* 82.

und Antiochus XII[190]. Um das J. 70 v. Chr. finden wir dort die ägyptische Princessin Selene, die Tochter jener Kleopatra und Wittwe des Antiochus Grypos, welche einst von ihrer Mutter dem letzteren zur Frau gegeben worden war, als Kleopatra sich mit Antiochus Grypos gegen den in Cölesyrien herrschenden Antiochus Kyzikenos verbündete[191]. Auf Betrieb jener Selene schloss Ptolemais vor dem armenischen König Tigranes, dem Eroberer des Seleuciden-Reiches, die Thore; wurde darauf zwar von Tigranes erobert, jedoch alsbald wieder dadurch befreit, dass Tigranes wegen des Angriffs der Römer auf sein Reich sich zum Rückzug genöthigt sah (*Jos. Antt.* XIII, 16, 4). Besondere Begünstigung scheint Ptolemais durch Cäsar erfahren zu haben, als dieser im J. 47 die syrischen Verhältnisse ordnete. Es giebt nämlich Münzen aus der Kaiserzeit mit einer Aera, welche auf Cäsar zurückgeht[192]. Wahrscheinlich gehören in diese Zeit (bald nach Cäsar) auch die Münzen mit der Legende *Πτολεμαιέων ἱερας και ἀσυλου* (oder ähnlich)[193]. Kaiser Claudius siedelte in Ptolemais eine Veteranen-Colonie an. Die Stadt hiess daher von nun an *colonia Ptolemais*, hatte jedoch nicht die wesentlichen Rechte einer Colonie[194]. Beim Ausbruch des jüdischen Krieges wurden die Juden in Ptolemais, 2000 an der Zahl, von den dortigen Einwohnern niedergemacht (*B. J.* II, 18, 5). Das Gebiet von Ptolemais wird von Josephus als West-Grenze Galiläa's erwähnt (*Bell. Jud.* III, 3, 1; vgl. *Vita* 24). Charakteristisch ist die Formel: *Πτολεμαΐδα καὶ τὴν προσχυροῦσαν αὐτῇ scil. χώραν* (I *Makk.* 10, 39).

Nächst den grossen Küstenstädten gehören in die Classe der selbständigen hellenistischen Communen auch die Städte der so-

---

190) *Babelon, Catalogue etc. Les rois de Syrie*, 204, 209.

191) *Justin. Hist.* XXXIX, 4, 4.

192) S. *Eckhel* III, 425. *De Saulcy p.* 162. 164. 166. Ptolemais war nicht die einzige Stadt, welche durch Cäsar begünstigt wurde; vgl. Marquardt I, 397.

193) S. diese bes. bei *de Saulcy p.* 154—156, dazu berichtigend: *Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale, Les Perses Achéménides, Cypre et Phénicie* (1893) *p.* CLXXVIII *sq.* 220 *sq.*

194) *Plinius* V, 19, 75: *colonia Claudi Caesaris Ptolemais quae quondam Acce.* Vgl. XXXVI, 26, 190. — *Digest.* L, 15, 1, 3 (aus *Ulpianus*): *Ptolemaeensium enim colonia, quae inter Phoenicen et Palaestinam sita est, nihil praeter nomen coloniae habet* (hierzu *Noris p.* 427 *sq.*). — Auf Münzen: COL. PTOL., einigemal mit den Zahlen der VI. IX. X. XI. Legion. — S. überh.: *Noris* IV, 5, 2 (*ed. Lips. p.* 424—430). *Eckhel* III, 423—425. *Mionnet* V, 473—481. *Suppl.* VIII, 324—331. *De Saulcy p.* 153—169. 405 *sq. pl.* VIII *n.* 2—11. Ders., *Mélanges de Numismatique t.* II, 1877, *p.* 143—146. *Babelon, Catalogue etc. Les Perses Achéménides, Cypre et Phénicie p.* 220—228. *Zumpt, Commentatt. epigr.* I, 386. Marquardt I, 428.

genannten **Dekapolis**. Die Organisation, welche mit diesem Ausdruck angedeutet wird, ist wahrscheinlich eine Schöpfung des Pompejus. Denn der Begriff (*ἡ Δεκάπολις*) begegnet uns erst in der römischen Zeit[195]; und die Mehrzahl der zur Dekapolis gehörigen Städte verdankt eben dem Pompejus ihre selbständige politische Existenz. Es sind die hellenistischen Städte des Ostjordanlandes, welche von Alexander Jannäus unterworfen, durch Pompejus aber wieder von der jüdischen Herrschaft befreit wurden. Vermuthlich haben sich damals diese Städte zu einer Art von Städte-Bund zusammengeschlossen, der ursprünglich **zehn Städte** umfasste und daher *ἡ Δεκάπολις* hiess, diesen Namen aber auch dann noch beibehielt, als die Zahl durch | den Hinzutritt anderer Städte sich erweiterte. Die Zahl ist nämlich nicht immer dieselbe geblieben, wie **Plinius**, unser Hauptgewährsmann, ausdrücklich bemerkt, *H. N.* V, 18, 74: *Decapolitana regio a numero oppidorum, in quo non omnes eadem observant, plurimum tamen Damascum, Philadelphiam, Rhaphanam, Scythopolim, Gadara, Hippon, Dion, Pellam, Galasam* [lies: *Garasam = Gerasam*], *Canatham*. Ausser Plinius giebt nur noch **Ptolemäus** V, 15, 22—23 eine Aufzählung der einzelnen Städte. Darin finden sich sämmtliche von Plinius genannte Städte, mit Ausnahme von Raphana, wieder; ausserdem aber noch neun andere (namentlich im Norden Palästina's, in der Nachbarschaft von Damaskus gelegene), so dass die Zahl bei ihm auf 18 steigt. Für den ursprünglichen Bestand haben wir uns demnach an Plinius zu halten. Zu den von ihm genannten fügen wir nur noch **Abila** und **Kanata** (nach Ansicht Mancher verschieden von Kanatha) hinzu, die beide ebenfalls die pompejanische Aera haben. Sämmtliche Städte, mit Ausnahme von Skythopolis, liegen im Ostjordanland. Auffallend ist die Hereinziehung des weit nördlich gelegenen Damaskus. Da aber sowohl Plinius als Ptolemäus es nennen, muss es beibehalten werden. Die Dekapolis hat als solche jedenfalls noch im zweiten Jahrhundert nach Chr. (zur Zeit des Geographen Ptolemäus) bestanden. Ihre Auflösung erfolgte erst im Laufe des zweiten und dritten Jahrhunderts dadurch, dass

---

195) *Ev. Matth.* 4, 25. *Marc.* 5, 20. 7, 31. *Plinius H. N.* V, 18, 74. *Josephus Bell. Jud.* III, 9, 7. *Vita* 65. 74. *Ptolemaeus* V, 15, 22. *Corp. Inscr. Graec. n.* 4501 (Inschrift aus der Zeit Hadrian's). *Eusebius Onomast. ed. Lagarde p.* 251. *Epiphanius haer.* 29, 7; *de mens. et pond.* § 15. *Stephanus Byz. s. v. Γέρασα* (der überlieferte Text hat hier *τεσσαρεσκαιδεκαπόλεως*, wofür aber Meineke wohl mit Recht *δεκαπόλεως* liest). — Vgl. überh.: **Winer** RWB. *s. v.* „Decapolis". **Caspari**, Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi (1869) S. 83—90. **Rohden**, *De Palaestina et Arabia provinciis Romanis*, 1885, *p.* 4—13.

einige ihrer bedeutendsten Städte, wie Gerasa, Philadelphia, Kanatha, zu der (schon im J. 106 n. Chr. errichteten) Provinz Arabien gezogen wurden. Die Erwähnung der Dekapolis bei Späteren, wie Eusebius, Epiphanius, Stephanus Byz., beruht also nur auf historischer Kunde. — Die folgende Aufzählung ist geographisch geordnet (von Norden nach Süden).

12. Damaskus, *Δαμασκός*, hebr. דַּמֶּשֶׂק. Aus der reichen Geschichte dieser Stadt kann hier nur dasjenige hervorgehoben werden, was für die Verfassungsgeschichte in der hellenistischen und römischen Zeit von Belang ist[196]). Die Herrschaft Alexander's des Gr. über Damaskus bezeugen ausser den Nachrichten der Schriftsteller auch die daselbst geprägten Münzen Alexander's[197]). Im dritten Jahrhundert vor Chr. scheint Damaskus nicht, wie Phönicien und Palästina, den Ptolemäern, sondern den Seleuciden gehört zu haben. Zwar Ptolemäus II Philadelphus muss um 280 v. Chr. Damaskus besessen haben, sei es, dass er es erst an sich gerissen oder schon von Ptolemäus I ererbt hatte (s. hierüber oben S. 74). Es wurde aber noch von Antiochus I (280—262) erobert[198]) und blieb dann geraume Zeit im Besitz der Seleuciden. Bei dem grossen Einfall Ptolemäus' III in das Reich der Seleuciden, 246 v. Chr., bei welchem ganz Syrien auf einige Jahre dem Seleucus II verloren ging, scheint Damaskus nicht einmal erobert, sondern nur belagert worden zu sein. Seleucus entsetzte es, als er im J. 242/241 wieder siegreich nach Süden vordrang[199]). Indirect wird die alte

196) S. überh.: Rödiger in Ersch u. Gruber's Encycl. Sect. I, Bd. 22, Abth. 2, S. 113—116. Arnold in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. III, 259—262. Winer *s. v.* Nöldeke in Schenkel's Bibellex. *s. v.* Robinson, Neuere biblische Forschungen S. 578—610. Ritter, Erdkunde XVII, 2, 1332 ff. Kremer, Topographie von Damaskus (Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl. Bd. V u. VI, 1854—55). *Porter, Five years in Damascus*, 2 Bde., 1855. Sepp, Jerusalem (2. Aufl.) II, 358—385. Bädeker-Socin, Palästina, 3. Aufl. S. 307 ff. (mit Plan u. Karte der Umgebung). Ebers und Guthe, Palästina in Bild und Wort Bd. I (1883) S. 389—442 und 504. *Guy le Strange, Palestine under the Moslems* (1890) *p.* 224—273. *Sauvaire, Description de Damas* (*Journal asiatique, Neuvième Série t.* III—VII, 1894—1896) [Uebersetzung einer arab. Quelle des 16. Jahrh.].

197) *Curtius* III, 13. IV, 1. *Arrian.* II, 11, 9 *sq.* 15, 1. Die Münzen bei *L. Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 287 *sq., planches n.* 1338—1346.

198) *Polyaen.* IV, 15. Vgl. Droysen, Gesch. d. Hellenismus III, 1, 256. 274. Stark, Gaza S. 366. 367.

199) *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 251 (armenischer Text, nach der Uebersetzung Petermann's): *Ptlomaeus autem, qui et Triphon, partes* (*regiones*) *Syriorum occupavit: quae vero apud* (*ad, contra*) *Damaskum et Orthosiam obsessio fiebat, finem accepit* (*accipiebat*) *centesimae tricesimae quartae olompiadis anno*

Zugehörigkeit von Damaskus zum Seleucidenreich auch dadurch bestätigt, dass bei der Eroberung Phöniciens und Palästina's durch Antiochus d. Gr., welche Polybius (V, 61—71) ausführlich erzählt, zwar die Einnahme der wichtigsten phönicischen und palästinensischen Städte, nirgends aber die von Damaskus erwähnt wird. Als im J. 111 vor Chr. infolge des Bruderkampfes zwischen Antiochus VIII Grypos und Antiochus IX Kyzikenos das syrische Reich sich spaltete und Antiochus Kyzikenos im südlichen Theil sich festsetzte[200], ist vermuthlich Damaskus die Hauptstadt seines kleinen Reiches geworden. Jedenfalls war es um 95—85 v. Chr. wiederholt die Hauptstadt eines vom syrischen Reiche abgezweigten Reiches von Cölesyrien, zuerst unter Demetrius Eukärus, einem Sohne des Antiochus Grypos (*Jos. Antt.* XIII, 13, 4), dann unter Antiochus XII, ebenfalls einem Sohne des Grypos (*Antt.* XIII, 15, 1). Antiochus XII fiel in der Schlacht gegen den Araberkönig; und Damaskus stand von nun an unter dessen Herrschaft (*Antt.* XIII, 15, 1—2. *B. J.* I, 4, 7—8)[201]. Wie es scheint, dauerte diese Herrschaft nicht bis zur Ankunft des Pompejus. Denn zur Zeit der Alexandra um 70 v. Chr. unternahm deren Sohn Aristobul einen Kriegszug nach Damaskus, angeblich um es gegen Ptolemäus Mennäi zu schützen. Von der Herrschaft des Araberkönigs ist hierbei nicht die Rede (*Antt.* XIII, 16, 3. *B. J.* I, 5, 3); überdies giebt es eine autonome Münze von Damaskus vom Jahr 243 *aer. Sel.* = 70/69 v. Chr.[202]. Als Pompejus in Asien vordrang, wurde im südlichen Syrien vor allem Damaskus durch seine Legaten besetzt (*Antt.* XIV, 2, 3. *B. J.* I, 6, 2). Seitdem gehörte Damaskus zur römischen Provinz Syrien und zwar zur Dekapolis[203]. Zur Zeit | des Cassius

---

tertio, quum Seleukus eo descendisset (*descenderit*). — *Olymp.* 134, 3 ist = 242/241 v. Chr. — Vgl. Droysen III, 1, 390. 393. Stark S. 369. 370 (Stark nimmt nach Zohrab's Uebersetzung des armenischen Textes eine wirkliche Einnahme von Damaskus durch Ptolemäus an).

200) *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 260.

201) Der Name des Araberkönigs, welcher den Antiochus XII besiegte, wird nicht genannt (*Antt.* XIII, 15, 1. *B. J.* I, 4, 7). Gleich darauf heisst es aber, dass Damaskus unter die Herrschaft des Aretas kam (*Antt.* XIII, 15, 2. *B. J.* I, 4, 8). Es ist daher nicht wahrscheinlich, dass beide verschieden waren (ersterer der Vorgänger des letzteren), wie Gutschmid will. S. hierüber Bd. I Beilage II (2. Aufl. I, 614).

202) *Mionnet, Suppl.* VIII, 193. *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 31 *n.* 9. Vgl. Gutschmid bei: Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien (1885) S. 83.

203) *Hieronymus Comment. in Jesaj. c.* 17 (*Opp. ed. Vallarsi* IV, 194): *Alii aestimant de Romana captivitate praedici, quoniam et Judaeorum captus est populus, et Damascus, cui imperabat Areta, similem sustinuit servitutem.* — Die

(44—42 v. Chr.) finden wir in Damaskus einen römischen Befehlshaber Fabius (*Antt.* XIV, 11, 7. 12, 1. *Bell. Jud.* I, 12, 1—2). Zur Zeit des Antonius sind in Damaskus Münzen mit dem Bilde der Kleopatra geprägt worden[204]. Römische Kaisermünzen von Damaskus giebt es bereits aus der Zeit des Augustus und Tiberius; aus derselben Zeit jedoch auch noch autonome (ähnlich wie bei Askalon). Auf beiden ist die seleucidische Aera angewandt, die also in Damaskus herrschend blieb[205]. Aus der Zeit des Caligula und Claudius giebt es keine Münzen, wohl aber wieder von Nero an. Mit diesem Umstand ist die Thatsache zu combiniren, dass Damaskus zur Zeit, als Paulus von dort floh (wahrscheinlich zur Zeit Caligula's), unter einem Statthalter (*ἐθνάρχης*) des arabischen Königs Aretas stand (II *Kor.* 11, 32). Es hat also damals vorübergehend dem Araberkönig gehört, sei es nun, dass er es gewaltsam an sich gerissen oder durch kaiserliche Gunst erhalten hatte[206]. Dass in Damaskus auch eine Judengemeinde war, ist schon aus dem Neuen Testamente bekannt (*Actor.* 9, 2. II *Kor.* 11, 32). Wie zahlreich sie war, lässt sich daraus entnehmen, dass die Zahl der beim Ausbruch des grossen Krieges in Damaskus ermordeten Juden 10,000 oder nach einer andern Angabe 18,000 betragen haben soll (ersteres *Bell. Jud.* II, 20, 2, letzteres *B. J.* VII, 8, 7). Seit den

---

Ansicht von Marquardt (Röm. Staatsverwaltung I, 405) und Mommsen (Röm. Gesch. V, 476 f.), dass Damaskus bis zum J. 106 n. Chr. unter der Herrschaft der Araberkönige geblieben sei, stützt sich lediglich auf II *Kor.* 11, 32 und hat eine Reihe schwerwiegender, ja entscheidender Gründe gegen sich, vor allem den, dass Damaskus zur Dekapolis gehörte (*Plin. Hist. Nat.* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 22). Noch andere Gründe s. Bd. I Beilage II (2. Aufl. I, 615 f.). Gegen jene Ansicht auch: Rohden, *De Palaestina et Arabia provinciis Romanis* 1885, S. 4—9. Gutschmid bei Euting, Nabatäische Inschriften S. 85.

204) *Mionnet* V, 285. *De Saulcy p.* 34 *sq.* Die Münzen haben die Jahreszahlen 275, 276, 280 *aer. Sel.* = 37, 36, 32 v. Chr.

205) S. überh. über die Münzen: *Noris* II, 2, 2 (*ed. Lips. p.* 87—93). *Eckhel* III, 329—334. *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 175—178. *Mionnet* V, 283—297. *Suppl.* VIII, 193—206. *De Saulcy p.* 30—56. 404. *pl.* II *n.* 1—10. Kenner, Die Münzsammlung des Stifts St. Florian (1871) S. 167—170, Taf. VI, *n.* 7—8. — Die Jahreszählung begann in Damaskus nicht im Herbst, sondern im Frühjahr (Ideler, Handbuch der Chronologie I, 413, 437). Diese Modificirung der seleucidischen Aera, übereinstimmend mit derjenigen im I. Makkabäerbuche (s. oben § 3, A), ist daher wahrscheinlich zu verstehen unter dem „Jahr von Damaskus", welches auf einer Inschrift erwähnt wird (*Revue archéologique, troisième Série t.* IV, 1884, *p.* 267: *κατὰ Δαμασκοῦ ἔτους θπχ* [689]; hierzu die Erläuterungen von Clermont-Ganneau, wiederholt in dessen *Recueil d'archéologie orientale* I, 1888, *p.* 8 *sqq.*).

206) Letzteres ist wahrscheinlicher (so auch Gutschmid a. a. O.). Vgl. auch Bd. I Beilage II (2. Aufl. I, 618). Ueber den Titel *ἐθνάρχης* s. oben S. 82.

letzten Decennien des ersten Jahrhunderts begegnen uns damascenische Truppen bereits in fernen Provinzen des römischen Reichs; die *cohors I Flavia Damascenorum* stand um 90—116 n. Chr. in der Gegend von Mainz und Wiesbaden[207]). Seit Hadrian hat die Stadt den Titel *μητρόπολις*, seit Alexander Severus war sie Colonie (nicht erst seit Philippus Arabs, wie noch Eckhel annimmt), beides nach dem Zeugniss der Münzen[208]). — Aus der Zeit des Tiberius wird von einem Grenzstreit der Damascener mit den Sidoniern berichtet (*Antt.* XVIII, 6, 3), der namentlich darum von Interesse ist, weil er uns zeigt, wie ausgedehnt diese Stadtgebiete waren: das Gebiet von Damaskus grenzte unmittelbar an dasjenige von Sidon.

13. Hippus, *Ἵππος*, ist eigentlich der Name eines Berges oder Hügels, an welchem die gleichnamige Stadt lag[209]). Identisch hiermit ist vermuthlich das hebr. Susitha (סוסיתא), das in rabbinischen Quellen öfters als heidnische Stadt Palästina's erwähnt wird[210]), desgleichen das bei arabischen Geographen vorkommende Susije[211]). Zur Bestimmung der Lage dienen folgende Angaben: nach Plinius lag es am östlichen Ufer des See's Genezareth[212]), nach Josephus nur 30 Stadien von Tiberias[213]), nach Eusebius und Hieronymus in

---

207) Militärdiplom vom J. 90 n. Chr. zu Mainz (*Ephemeris epigr.* V, 652 *sq.* = *Corp. Inscr. Lat. t.* III *Suppl. p.* 1965), ein solches vom J. 116 zu Wiesbaden (*Corp. Inscr. Lat. t.* III, 2 *p.* 870). Ueberhaupt: *Ephemeris epigr.* V, 194. Ein *ἔπαρχος σπείρης πρώτης Δαμασκηνῶν* kommt auf einigen ägyptischen Urkunden vom J. 135 n. Chr. vor (Aegyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden Bd. I, 1895, Nr. 73, 2. 136, 22). Wenige Jahre später, 139 n. Chr., stand diese *coh. I Damascenorum* (wohl verschieden von der *coh. I Flavia Dam.*) in Palästina (Militärdiplom vom 22. November 139 n. Chr., *Revue biblique* VI, 1897, *p.* 598 *sqq.* = *Revue archéologique trois. Série t.* 31, 1897, *p.* 442 *sqq.*).

208) Ueber den Titel *μητρόπολις* s. *Eckhel* III, 331. Kuhn II, 192. Marquardt I, 430.

209) *Ptolemaeus* V, 15, 8.

210) In der Tosephta *Ohaloth* XVIII, 4 (*ed. Zuckermandel p.* 616, 23) wird Susitha neben Askalon erwähnt als Beispiel einer heidnischen, aber vom Lande Israel „umschlungenen" Stadt. Sonst wird es öfters in Verbindung mit Tiberias genannt. Vgl. *Lightfoot, Centuria chorographica Matthaeo praemissa c.* 77; *decas Marco praemissa c.* 5, 1 (*Opp.* II, 226. 413). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 238—240. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893, S. 306 f.

211) *Clermont-Ganneau, Où était Hippos de la Décapole?* (*Revue archéologique, Nouvelle Série vol.* XXIX, 1875, *p.* 362—369). Furrer, Zeitschr. d. DPV. II, 74. *Guy le Strange, Palestine under the Moslems p.* 472, 540.

212) *Plinius* V, 15, 71: *in lacum .. Genesaram .. amoenis circumsaeptum oppidis, ab oriente Juliade et Hippo.*

213) *Jos. Vita* 65. Die Angaben des Josephus sind hier freilich sehr schematisch: Hippus 30 Stadien von Tiberias, Gadara 60 Stadien, Skythopolis 120.

der Nähe eines Dorfes oder Kastelles Afeka[214]). Nach diesen Daten hat man längst vermuthet, dass die Ruinen von el-Hösn auf einem Hügel am östlichen Ufer des See's Genezareth die Stätte des alten Hippus seien; 3/4 Stunden von da liegt ein Dorf Namens Fik, das mit dem alten Afeka identisch sein wird[215]). Ein Irrthum war es freilich, wenn man dabei die Namen el-Hösn (angeblich Pferd) und Hippos für identisch gehalten hat. Denn el-Hösn — eine im heutigen Syrien häufig vorkommende Ortsbezeichnung — bedeutet „Festung"[216]). Sachlich ist aber jene Identificirung sicher richtig; denn der alte Name hat sich noch in der zwischen el-Hösn und Fik gelegenen Ruinen-Stätte Susije erhalten[217]). — Aus der Geschichte von Hippus ist nur wenig bekannt[218]). Alexander Jannäus eroberte es[219]). Durch Pompejus erhielt es die Freiheit (*Jos. Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Seitdem gehörte es zur Dekapolis (*Plin.*

Dabei verfolgt er die Tendenz, die Entfernungen möglichst gering anzugeben. Man darf es also mit seinen Zahlen nichts weniger als genau nehmen. — Uebrigens erhellt auch aus Josephus, dass das Gebiet von Hippus am See gegenüber von Tarichea (*Vita* 31), in der Nachbarschaft von Gadara (*Vita* 9) lag.

214) *Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 219. *Hieron. ibid. p.* 91.

215) Die Lage von el-Hösn beschreibt bereits Burckhardt, Reisen in Syrien I, 438. Genauer: Frei, Zeitschr. des DPV. IX, 1886, S. 126—133. Schumacher, ebendas. S. 327—334 (mit genauem Plan Taf. VI). Kasteren, ebendas. XI, 1888, S. 220—233. Dass hier das alte Hippus zu suchen sei, ist bereits die Ansicht von Raumer S. 250, Ritter XV, 1, 352 f. Furrer, Zeitschr. d. deutschen Pal.-Vereins II, 73 f. Frei a. a. O. Andere identificirten el-Hösn mit Gamala und fanden Hippus entweder in Fik (so *Merrill, East of the Jordan*, 1881, *p.* 163—169) oder in dem weiter südlich gelegenen Sumra (so *Guérin, Galilée* I, 310—312).

216) S. Clermont-Ganneau, a. a. O. S. 364. Guthe, Zeitschr. des DPV. IX, 334 Anm.

217) Zuerst nachgewiesen von Schumacher, Zeitschr. des DPV. IX, 1886, S. 324. 349 f. Die Identität von Susije und Hippos ist seitdem anerkannt von Clermont-Ganneau, *Revue critique* 1886, Nr. 46, *p.* 388. *Quarterly Statements* 1887, *p.* 36—38. Kasteren, Zeitschr. des DPV. XI, 1888, S. 235—238. Furrer, ebendas. XII, 148 f. Kasteren, ebendas. XIII, 217 f. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas S. 305 ff. Buhl, Geogr. S. 244. So gewiss aber in Susije sich der alte Name erhalten hat, so wird doch nicht diese in der Ebene gelegene Ruinenstätte, sondern das nahe dabei gelegene el-Hösn die Lage der alten Stadt bezeichnen (so die Meisten; jetzt auch Kasteren, der früher el-Hösn mit Gamala identificiren wollte). Ganz unmöglich ist es, Susije mit Hippos und zugleich el-Hösn mit Gamala zu identificiren. Denn zwei so bedeutende Städte können nicht unmittelbar neben einander gelegen haben.

218) S. *Reland p.* 821 *sq.*

219) *Syncell. ed. Dindorf* I, 559, nach einer von Josephus unabhängigen Quelle, s. oben § 10 *s. fin.* (2. Aufl. I, 228).

Hist. Nat. V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 22). Von Augustus wurde es dem Herodes verliehen (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3), nach dessen Tod aber wieder vom jüdischen Gebiete getrennt (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Bei dieser Gelegenheit wird es ausdrücklich als griechische Stadt bezeichnet (l. c.). Beim Ausbruch der jüdischen Revolution wurde das Gebiet von Hippus wie das von Gadara durch die Juden unter Führung des Justus von Tiberias verwüstet (*B. J.* II, 18, 1. *Vita* 9). | Von Seite der Hippener wurde dies damit vergolten, dass sie die in ihrer Stadt wohnenden Juden ermordeten oder ins Gefängniss warfen (*B. J.* II, 18, 5). In der christlichen Zeit war Hippus Sitz eines Bischofs[220]). Auf Münzen ist der Name der Stadt bis jetzt nur ein einziges Mal (auf einer Münze aus der Zeit Nero's) nachgewiesen[221]). Mit Recht werden aber unserem Hippus von den Numismatikern die Münzen mit der Legende *Ἀντιοχέων τῶν πρὸς Ἵπ(πον) τῆς ἱερ(ᾶς) κ(αὶ) ἀσύλου* zugewiesen. Sie haben, wie es von Hippus zu erwarten ist, die pompejanische Aera. Auf den meisten zeigt sich das Bild eines Pferdes[222]). Auf einer Grabschrift eines Gadareners, welche in Saffure, südöstlich von Susije gefunden wurde, heisst Hippus *σοφή*, ohne Zweifel als eine Stadt griechischer Bildung (s. unten Anm. 237). — Das Gebiet von Hippus wird erwähnt *Vita* 9. 31. *B. J.* III, 3, 1. Am instructivsten ist *Vita* 9: *ἐμπίπρησι τάς τε Γαδαρηνῶν καὶ Ἱππηνῶν κώμας, αἳ δὴ μεθόριοι τῆς Τιβεριάδος καὶ τῆς τῶν Σκυθοπολιτῶν γῆς ἐτύγχανον κείμεναι.* Man sieht hieraus, dass die Gebiete dieser vier Städte so gross waren, dass sie einen unter sich zusammenhängenden Complex bildeten.

14. Gadara, *Γάδαρα*. Die Lage Gadara's an der Stelle der heutigen Ruinenstätte Om-Keis (*Mkês*), südöstlich vom See Genezareth, ist schon von Seetzen (1806) erkannt worden und darf jetzt als ausgemacht gelten[223]). Den Haupt-Anhaltspunkt bieten die

---

220) *Epiphan. haer.* 73, 26. *Le Quien, Oriens christianus* III, 710 *sq. Hierocles Synecd. ed. Parthey p.* 44. Die *Notit. episcopat.* ebendas. *p.* 144.

221) Die Münze ist mitgetheilt von *Muret, Revue Numismatique, troisième série, t.* I, 1883, *p.* 67 und *pl.* II *n.* 9. Sie zeigt auf der einen Seite den Kopf Nero's mit der Umschrift *Αυτ. Καισ.*, auf der anderen ein Pferd mit der Umschrift *Ιππηνων* und der Jahreszahl *ΑΛΡ* (131), letztere nach der pompejanischen Aera.

222) *Noris* III, 9, 5 (*ed. Lips. p.* 331—334). *Eckhel* III, 346 *sq. Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 87—89. *Mionnet* V, 319 *sq. Suppl.* VIII, 224. *De Saulcy p.* 344—347, *pl.* XIX *n.* 10—15.

223) Seetzen, Reisen durch Syrien (herausg. v. Kruse, 4 Bde. 1854—59) I, 368 ff. IV, 188 ff. Burckhardt, Reisen in Syrien I, 426 ff. 434 ff. 537 f. (der freilich Om-Keis für Gamala hält, aber von seinem Herausgeber Gesenius cor-

warmen Quellen, um derentwillen Gadara berühmt war, und die noch heute in dortiger Gegend sich finden[224]). Sie liegen am nördlichen Ufer | des Scheriat el-Mandur; am südlichen Ufer, etwa eine Stunde von den Quellen entfernt, findet man auf hohem Bergrücken die Ruinen der Stadt. Der Scheriat el-Mandur ist demnach identisch mit dem *Hieromices*, welcher nach Plinius an Gadara vorbeifloss[225]). — Gadara war schon zur Zeit Antiochus' des Gr. eine bedeutende Festung. Antiochus eroberte es sowohl bei seinem ersten Einfall in Palästina 218 v. Chr.[226]), als auch bei seiner definitiven Besitzergreifung von Palästina nach der siegreichen Schlacht bei Panias 198 v. Chr. [227]). Alexander Jannäus bezwang Gadara erst nach

---

rigirt wird). *Buckingham, Travels in Palestine*, 1821, *p.* 414—440 (wie Burckhardt). Winer *s. v.* Gadara. Raumer S. 248 f. Ritter XV, 1, 371—384. XV, 2, 1052 f. Sepp, Jerusalem II, 212—216. Bädeker-Socin 3. Aufl. S. 198 f. *Guérin, Galilée* I, 295—308. *Merrill, East of the Jordan* (1881) *p.* 145—158. Frei, Zeitschr. des DPV. IX, 1886, S. 135 ff. Schumacher, *Northern Ajlûn, London* 1890, *p.* 46—80 (genaueste Beschreibung der Ruinen nebst Plan und Karte der Umgebung). — Ueber die Bäder bei Gadara insonderheit auch: Dechent, Zeitschr. des DPV. VII, 1884, S. 187—196. Schumacher, Zeitschr. des DPV. IX, 1886, S. 294—301. Nötling, ebendas. X, 1887, S. 59—88. Kasteren, ebendas. XI, 1888, S. 239—241. — Für das Historische: *Reland p.* 773—778. Kuhn II, 365 f. 371.

224) Vgl. über die Lage *Euseb. Onomast. p.* 248: *Γάδαρα, πόλις ὑπὲρ τὸν Ἰορδάνην, ἀντικρὺ Σκυθοπόλεως καὶ Τιβεριάδος πρὸς ἀνατολὰς ἐν τῷ ὄρει, οὗ πρὸς ταῖς ὑπωρείαις τὰ τῶν θερμῶν ὑδάτων λουτρὰ παράκειται.* — *Ibid. p.* 219: *Αἱμάθ . . . . κώμη πλησίον Γαδάρων, ἥ ἐστιν Ἐμμαθᾶ, ἔνθα τὰ τῶν θερμῶν ὑδάτων θερμὰ λουτρά.* — Ueber die Bäder s. bes. auch die Stellen aus *Epiphanius, Antoninus Martyr* und *Eunapius* (der sie für die bedeutendsten nächt denen von Bajä erklärt) bei *Reland p.* 775. Auch *Origenes in Joann. Tom.* VI, *c.* 24 (*ed. Lommatzsch* I, 239): *Γάδαρα γὰρ πόλις μέν ἐστι τῆς Ἰουδαίας, περὶ ἣν τὰ διαβόητα θερμὰ τυγχάνει.* — Der Ort, wo die Quellen liegen, kommt auch im Talmud unter dem Namen חמתה vor. S. die Stellen bei Levy, Neuhebr. Wörterb. II, 69 f. *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 74 (*Opp.* II, 224 *sq.*). Hamburger, Real-Encyclop. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Heilbäder". Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1880, S. 487—495.

225) *Plinius* V, 18, 74: *Gadara Hieromice praefluente.* Die Form Hieromax, die noch immer in Handbüchern cursirt, beruht auf der falschen Lesart *Hieromace.* Dass als Nominat. *Hieromices* anzunehmen ist, beweisen die sonst vorkommenden Formen *Heromicas* (*Tab. Peuting.*) und *Jeromisus* (*Geogr. Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 85). Der einheimische Name ist *Jarmûk*, יַרְמוּךְ, Mischna *Para* VIII, 10, u. arab. Geographen (s. Arnold in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VII, 10. XI, 20. *Guy le Strange, Palestine under the Moslems p.* 54 *sq.*). *Cedrenus ed. Bekker* I, 746 hat *τοῦ ποταμοῦ Ἱερμοχθᾶ.*

226) *Polyb.* V, 71. Stark, Gaza S. 381. — Polybius sagt bei dieser Gelegenheit von Gadara: *ἃ δοκεῖ τῶν κατ' ἐκείνους τοὺς τόπους ὀχυρότητι διαφέρειν.*

227) *Polyb.* XVI, 39 = *Joseph. Antt.* XII, 3, 3. Stark S. 403.

zehnmonatlicher Belagerung (*Antt.* XIII, 13, 3. *B. J.* I, 4, 2). Unter ihm und seinen Nachfolgern gehörte es also zum jüdischen Gebiete (*Antt.* XIII, 15, 4), wurde aber durch Pompejus wieder davon getrennt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Hierbei liess Pompejus die von den Juden (Alexander Jannäus?) zerstörte Stadt aus Rücksicht auf seinen Freigelassenen Demetrius aus Gadara wieder aufbauen (l. c.). Seitdem gehörte es zur Dekapolis (*Plin.* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 22). Auf den zahlreichen Münzen der Stadt, welche von Augustus bis Gordianus reichen, ist daher stets die pompejanische Aera gebraucht, die sich für Gadara genau berechnen lässt. Sie bginnt i. J. 690 *a. U.*, so dass also Jahr 1 *aer. Gadar.* = 64/63 vor Chr. ist[228]). Das Andenken an die Neugründung durch Pompejus ist ausserdem auch verewigt auf Münzen von Antoninus Pius bis Gordianus durch die Legende *Πομπηιέων Γαδαρέων*[229]). Irrig ist die Meinung, dass unser Gadara der Sitz | eines der fünf von Gabinius errichteten jüdischen Synedrien gewesen sei (s. oben §. 13). Im J. 30 v. Chr. wurde Gadara von Augustus dem Herodes verliehen (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3). Mit dessen Regiment war aber die Stadt sehr unzufrieden. Schon im J. 23—21 v. Chr., als M. Agrippa in Mytilene verweilte, klagten dort einige Gadarener gegen Herodes (*Antt.* XV, 10, 2). Die Klagen wiederholten sich, als Augustus im J. 20 persönlich nach Syrien kam (*Antt.* XV, 10, 3). In beiden Fällen wurden die Kläger abgewiesen. Hiermit hängt es wohl zusammen, dass gerade aus dem J. 20 vor Chr. (44 *aer. Gadar.*) sich Münzen von Gadara mit dem Bilde des Augustus und der Umschrift *Σεβαστός* finden: Herodes wollte dadurch, dass er diese Münzen in Gadara prägen liess, seine Dankbarkeit gegen den Kaiser beweisen[230]). Nach dem Tode des Herodes erhielt Gadara wieder seine Selbständigkeit unter römischer Oberhoheit (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Beim Beginn des jüdischen Aufstandes wurde das Gebiet von Gadara wie das des benachbarten Hippus durch die Juden unter Führung des Justus von Tiberias verwüstet (*B. J.* II,

228) Ueber die Aera und die Münzen s. *Noris* III, 9, 1 (*ed. Lips. p.* 297—308). *Eckhel* III, 348—350. *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV *p.* 130—141. *Mionnet* V, 323—328. *Suppl.* VIII, 227—230. *De Saulcy p.* 294—303, *pl.* XV. Kenner, Die Münzsammlung des Stifts St. Florian (1871) S. 171 f. Taf. VI *n.* 10.

229) Da die Legende gewöhnlich abgekürzt geschrieben ist (*Πο.* oder *Πομπ. Γαδαρεων*), so ist die Lesung nicht ganz sicher. Die älteren Numismatiker geben für eine Münze Caracalla's die Lesung *Πομπηιτεων Γαδαρεων*, *de Saulcy* dagegen (*p.* 302 u. *pl.* XV *n.* 9) *Πομπηιεων Γαδαρεων*, was wohl das Richtige ist.

230) Vgl. *de Saulcy p.* 295. Die Münzen bei *Mionnet* V, 323, *Suppl.* VIII, 227.

18, 1. *Vita* 9). Die Gadarener rächten sich, wie die Hippener, theils durch Tödtung theils durch Gefangensetzung der dort wohnenden Juden (*B. J.* II, 18, 5). Die römerfreundlichen Einwohner fühlten sich aber auch so noch nicht sicher vor den unruhigen Elementen in der eigenen Stadt und erbaten und erhielten darum in der späteren Periode des Krieges durch Vespasian eine römische Besatzung (*B. J.* IV, 7, 3—4)[231]. In welchem Sinne Josephus Gadara als *μητρόπολις τῆς Περαίας* bezeichnen kann (*B. J.* IV, 7, 3), lässt sich nicht näher ermitteln[232]. Auf Münzen, namentlich aus der Zeit der Antonine, heisst es *ἱε(ρὰ) ἄσ(υλος) α(ὐτόνομος) γ(. . .?) Κοί(λης) Συρ(ίας)*[233]. Nach | einer von Renan aufgefundenen Inschrift war es in der späteren Kaiserzeit römische Colonie[234]. Die Notiz des Stephanus Byz. (*s. v.*), dass es auch *Ἀντιόχεια* und *Σελεύκεια* geheissen habe, steht vereinzelt da und bezieht sich wohl nur auf vorübergehende officielle, aber nicht in den allgemeinen Gebrauch übergegangene Bezeichnungen. Dass es schon in vorchristlicher Zeit eine blühende hellenistische Stadt war, ist vielfach bezeugt. Josephus bezeichnet es beim Tode des Herodes als *πόλις Ἑλληνίς* (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3). Strabo erwähnt als berühmte Männer, die aus Gadara stammten, den Epikureer Philodemus,

---

231) Da im weiteren Verlauf der Operationen *B. J.* IV, 7, 4—6 lauter Orte des südlichen Peräa genannt werden, so kann man fragen, ob *B. J.* IV, 7, 3 unser Gadara gemeint ist (Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893, S. 44—51 nimmt ein jüdisches Gadara im Süden Peräa's an; ebenso Guthe, Mittheilungen und Nachrichten des DPV. 1896, S. 5—10. Buhl, Geographie des alten Palästina 1896, S. 255, 263). Indessen die Bezeichnung als *μητρόπολις* weist auf eine bedeutende, auch sonst bekannte Stadt. — Nach *Jos. Vita* 15 könnte es scheinen, als ob auch Josephus als Befehlshaber von Galiläa einmal Gadara mit Gewalt genommen hätte. Dort ist aber statt *Γαδαρεῖς*, wie fast alle Handschriften haben, sicherlich zu lesen *Γαβαρεῖς*, vgl. *Vita* 25. 45. 47; eine Handschrift hat *c.* 15 *Γαραβεις*. Auch *Bell. Jud.* III, 7, 1 ist statt *Γαδαρέων* zu lesen *Γαβαρέων*, wie schon Paret (zu s. Uebersetzung d. St.) richtig bemerkt hat; ebenso Merrill (*Quarterly Statements* 1884, *p.* 237—240). — Endlich *Antt.* XIII, 13, 5 ist ebenfalls entweder die Lesart falsch oder ein anderes Gadara gemeint. Die Lesart ist sehr schwankend.

232) *Eckhel* III, 349 vermuthet, dass es der Vorort einer Festgemeinschaft zur Feier periodischer Festspiele war, in welchem Sinne allerdings *μητρόπολις* oft vorkommt.

233) S. bei *de Saulcy* bes. die Münzen von Commodus *n.* 2 (*p.* 301) und Elagabal *n.* 5 (*p.* 303). — Das Prädicat *ἱερά* auch in einem Epigramm Meleager's, wo er von sich sagt: *ὃν θεόπαις ἤνδρωσε Τύρος, Γαδάρων θ' ἱερὰ χθών* (*Anthologia palatina* VII, 419, *ed. Jacobs t.* I, *p.* 431). — Als *πόλις Κοίλης Συρίας* wird Gadara auch von *Steph. Byz. s. v.* bezeichnet.

234) *Renan, Mission de Phénicie p.* 191 = *Corp. Inscr. Lat. t.* III *n.* 181 (Grabschrift zu Byblus): *col(onia) Valen(tia) Gadara.* — Dieselbe Inschrift, nach einem Abklatsch Euting's, auch *Corp. Inscr. Lat. t.* III *Supplem. n.* 6697.

den Epigrammen-Dichter Meleager, den Cyniker und Satiriker Menippus, endlich den Redner Theodorus. Aus späterer Zeit sind noch hinzuzufügen der Cyniker Oenomaus und der Redner Apsines[235]). Meleager sagt von sich, es habe ihn gezeugt „ein attisches Geschlecht, wohnend im assyrischen Gadara“[236]). Auf einer in Saffure, südöstlich von Susije (Hippus) gefundenen Grabschrift eines Gadareners Apion heisst Gadara *χρηστομούσια*[237]). Grabschriften von Gadarenern sind auch in Athen gefunden worden[238]). — Das Gebiet von Gadara bildete die Ostgrenze Galiläa's (*B. J.* III, 3, 1). Ueber seine Ausdehnung vgl. *Vita* 9 und oben S. 122. Dass es bis an den See Genezareth reichte, ist nicht nur aus *Ev. Matth.* 8, 28 (wo die Lesart schwankend ist) zu schliessen, sondern auch aus den Münzen, auf welchen öfters ein Schiff abgebildet ist, ja einmal (auf einer Münze Mark Aurel's) eine *ναυμα(χία)* erwähnt wird[239]).

15. Abila, *Ἄβιλα*. Der Ortsname Abel (אָבֵל) oder Abila ist in Palästina sehr häufig. Eusebius kennt allein drei Orte dieses Namens, die durch Weinbau berühmt waren: 1) ein Dorf im südlichen Peräa, 6 *mil. pass.* von Philadelphia, 2) eine *πόλις ἐπίσημος* 12 *mil. pass.* | östlich von Gadara, 3) einen Ort zwischen Damaskus und Paneas[240]). Von diesen interessirt uns hier näher die an zweiter

235) Vgl. über alle diese Männer oben S. 41.

236) *Anthologia palatina* VII, 417, *ed. Jacobs t.* I, *p.* 430 (*ed. Dübner* I, 352, wo aber ohne Grund *Γαδάροις* in *Γάδαρα* geändert ist):

Νᾶσος ἐμὰ θρέπτειρα Τύρος· πάτρα δέ με τεκνοῖ
Ἀτθὶς ἐν Ἀσσυρίοις ναιομένα Γαδάροις.

237) *Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale tome* II, 1897 = *Bibliothèque de l'école des hautes études fasc.* 113, *p.* 142. Eine andere, wie es scheint weniger genaue Copie auch in *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1897 *p.* 188 *sq.* (wo Nazareth als Fundort angegeben ist). Die ersten vier Zeilen lauten:

Ἦν μου πατὴρ Κοίντος, ἦν μήτηρ Φιλοῦς·
Τ[ὸ] δ' οὔνομ' ἐστὶν Ἀπείων, πατρὶς δέ μου
Καὶ πᾶσι κοινὴ, Γάδαρα χρηστομούσια·
Σοφῆς δ' ἀφ' Ἵππου ἐστὶν ἡ μήτηρ Φιλοῦς.

238) *Corp. Inscr. Attic.* III, 2, *n.* 2400. 2401.

239) Ueber letztere vgl. bes. *Eckhel* III, 348 *sq.* Ein Schiff auf den Abbildungen bei *de Saulcy pl.* XV *n.* 9—11. — Naumachien sind allerdings auch in Amphitheatern gehalten worden. Doch findet sich von einem solchen in Gadara keine Spur.

240) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 225: *Ἄβελ ἀμπέλων. ἔνθα ἐπολέμησεν Ἰεφθάε. γῆς υἱῶν Ἀμμών, ἥ ἐστιν εἰς ἔτι νῦν κώμη ἀμπελοφόρος Ἄβελ ἀπὸ ς σημείων Φιλαδελφίας. καὶ ἄλλη πόλις ἐπίσημος Ἀβελὰ οἰνοφόρος καλουμένη, διεστῶσα Γαδάρων σημείοις ιβ πρὸς ἀνατολάς. καὶ τρίτη τις αὐτὴ Ἀβελὰ τῆς Φοινίκης μεταξὺ Δαμασκοῦ καὶ Πανεάδος.*

Stelle genannte Stadt östlich von Gadara. Die Lage derselben, am südlichen Ufer des Scheriat el-Mandur, ist ebenfalls wie diejenige Gadara's durch Seetzen entdeckt worden[241]). Plinius erwähnt dieses Abila nicht unter den Städten der Dekapolis. Seine Zugehörigkeit zu derselben ist jedoch bezeugt durch eine Inschrift aus der Zeit Hadrian's[242]). Auch steht bei Ptolemäus unter den Städten der Dekapolis ein *Ἄβιδα,* womit wohl unser *Ἄβιλα* gemeint ist[243]). In der Geschichte kommt es zuerst vor zur Zeit Antiochus' des Grossen, der Abila wie das benachbarte Gadara sowohl bei der ersten als bei der zweiten Eroberung Palästina's (218 und 198 vor Chr.) einnahm[244]). Ueberhaupt scheint es häufig die Schicksale Gadara's getheilt zu haben. Wie dieses, so wurde auch Abila durch Alexander Jannäus erobert[245]); beide erhielten durch Pompejus die Freiheit. Denn die Münzen Abila's mit der pompejanischen Aera werden mit Recht unserem Abila zugeschrieben[246]). Auch die Titel der Stadt sind genau dieselben wie die von Gadara: *ἱ(ερὰ) ἄ(συλος) α(ὐτόνομος) γ(..?) Κοί(λης) Συ(ρίας).* Aus den Münzen geht hervor, dass die Stadt auch *Σελεύκεια* hiess: die Einwohner nennen sich *Σελευκ(εῖς) Ἀβιληνοί*[247]). Zur Zeit Nero's wurde Abila dem Agrippa II

241) Seetzen, Reisen durch Syrien (herausg. v. Kruse) I, 371. IV, 190 f. — Vgl. sonst: Burckhardt, Reisen in Syrien I, 425. 537. Raumer S. 241. Ritter XV, 2, 1058—1060. Die genaueste Beschreibung giebt *G. Schumacher, Abila of the Decapolis, London* 1889 (Beilage zum *Quarterly Statement* des *Palestine Exploration Fund, July* 1889). Dazu: Schumacher's Karte des Ostjordanlandes Bl. II (Zeitschr. des DPV. XX, 1897). — Für das Historische: *Reland p.* 525 *sq.* Kuhn II, 335. 371 f. Gelzer in seiner Ausg. des *Georgius Cyprius* 1890 *p.* 193.

242) *Corp. Inscr. Graec. n.* 4501 = *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III, 2 *n.* 2631 (Inschrift zu Taiyibeh, zwei Tagereisen nordöstlich von Palmyra, jetzt im britischen Museum zu London, datirt vom J. 445 *aer. Sel.* = 133/134 nach Chr.): *Ἀγαθάγγελος Ἀβιληνὸς τῆς Δεκαπόλεος.* — Ueber den palmyrenischen Paralleltext, in welchem der Name אגתנגלם ohne Angabe der Heimath steht, s. Levy, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. XV, 1861, S. 615—618.

243) *Ptolem.* V, 15, 22. Auch der Codex von Vatopedi hat hier *Ἄβιδα,* s. *Géographie de Ptolémée, reproduction photolithogr. du manuscrit grec du monastère de Vatopédi (Paris* 1867) *p.* LVII *lin.* 4.

244) *Polyb.* V, 71 und XVI, 39 = *Jos. Antt.* XII, 3, 3.

245) *Syncellus ed. Dindorf* I, 559. Vgl. oben Anm. 219.

246) S. über dieselben bes. *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* alte Serie *t.* XXVIII, 1761, *p.* 557—567. *Eckhel* III, 345 *sq. Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV *p.* 1—3. *Mionnet* V, 318. *Suppl.* VIII, 223 *sq. De Saulcy p.* 308—312, *pl.* XVI *n.* 1—7.

247) Dies lässt sich jetzt constatiren auf Grund einer von de Saulcy mitgetheilten Münze der Faustina *jun.* (*de Saulcy p.* 310 und *planche* XVI *n.* 2).

verliehen[248]). | Im 6. Jahrh. nach Chr. werden christliche Bischöfe von Abila erwähnt, die mit ziemlicher Sicherheit unserem Abila zugewiesen werden können[249]).

16. **Raphana**, nicht zu verwechseln mit dem syrischen Ῥαφάνεια in der Cassiotis, wird nur von Plinius (V, 18, 74) erwähnt[250]). Wahrscheinlich ist aber damit identisch das im 1. Makkabäerbuch erwähnte Ῥαφών (I *Makk.* 5, 37 = *Jos. Antt.* XII, 8, 4), das nach dem Zusammenhang der dortigen Erzählung (vgl. 5, 43) in der Nähe von Karnaim lag. Auch die Lage der letzteren Stadt ist jedoch nicht bekannt[251]). — Da Ptolemäus den Namen Raphana unter den Städten der Dekapolis nicht hat, so ist die Stadt bei ihm wahrscheinlich unter anderem Namen aufgeführt; alle näheren Ver-

---

Die früher bekannten Münzen geben entweder abgekürzt *Σε. Ἀβιληνων*, oder (eine schadhafte der Faustina) . . *λευκ. Αβιλας*, was man einerseits *Σεβαστων*, andererseits *Λευκαδος* ergänzte, beides irrig, wie sich nun zeigt.

248) *Bell. Jud.* II, 13, 2. In der Parallelstelle *Antt.* XX, 8, 4 erwähnt Josephus Abila nicht. — Uebrigens sind *Antt.* XII, 3, 3 und *Bell. Jud.* II, 13, 2 die einzigen Stellen, an welchen unser Abila von Josephus erwähnt wird. Denn *Antt.* IV, 8, 1; V, 1, 1; *Bell. Jud.* IV, 7, 6 ist ein anderes Abila gemeint, in der Nähe des Jordans gegenüber von Jericho, nicht weit von Julias-Livias, welches mit keinem der drei von Eusebius erwähnten Orte gleichen Namens identisch ist. Wiederum verschieden ist das bekannte Abila Lysaniä. Und auch damit ist die Zahl noch keineswegs erschöpft. S. Winer RWB. *s. v.* Abel.

249) *Le Quien, Oriens christianus* III, 702 *sq.* Vgl. *Hierocles Synecd. ed. Parthey p.* 44. Die *Notit. episcopat.* ebendas. *p.* 144.

250) Ueber das syrische Raphaneia s. *Jos. Bell. Jud.* VII, 1, 3. 5, 1. *Ptolem.* V, 15, 16. *Tab. Peuting. Hierocles ed. Parthey p.* 41. *Steph. Byz. s. v.* *Eckhel* III, 323. *Mionnet* V, 268. *Suppl.* VIII, 185. Pauly's Enc. *s. r.* Ritter XVII, 1, 940 f.

251) Im masorethischen Text von *Gen.* 14, 5 wird ein Astaroth-Karnaim erwähnt, das man mit Astaroth, der Residenz des Og von Basan, und mit dem Karnaim des 1. Makkabäerbuches zu identificiren pflegt. Da aber bei den LXX *Gen.* 14, 5 verschiedene Handschriften *Ἀσταρὼθ καὶ Καρνάιν* haben, und da sonst nur einerseits Astaroth und andererseits Karnaim vorkommt, so haben Kuenen (*Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, derde reeks vijfde deel* 1888, *p.* 183 = Gesammelte Abhandlungen, übers. von Budde 1894, S. 207) und Buhl (Zeitschr. des DPV. XIII, 1890, S. 42) beide Städte für verschiedene erklärt. Später hat Buhl mit Nestle (Zeitschr. des DPV. XV, 1892, S. 256) die Lesart *Ἀσταρὼθ καὶ Καρνάιν* verworfen und sich wieder für Identität von Karnaim mit Astaroth Karnaim erklärt (Buhl, Studien zur Topographie des nördlichen Ostjordanlandes, Leipzig 1894, S. 13—17). — Unsichere Vermuthungen über die Lage von Raphon und Karnaim auch bei Furrer, Zeitschr. des DPV. XIII, 198. 199. Buhl, Geogr. des alten Palästina S. 248 ff. *Driver* und *Ewing* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 166—167. Dazu Fischer's Karte der Hauran-Gegend, Zeitschr. d. DPV. XII.

muthungen hierüber schweben aber in der Luft, auch die von Quandt, dass Raphana mit dem bei Ptolemäus (V, 15, 22) und sonst seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. öfters erwähnten Capitolias identisch sei[252]).

| 17. Kanata? Eine Stadt dieses Namens im Unterschied von Kanatha = Kanawat hat Waddington auf Grund der Inschriften nachzuweisen versucht[253]). Auf einer Inschrift zu el-Afine (am westlichen Abhange des Hauran, nordöstlich von Bostra) wird ein *ἀγωγὸς ὑδάτων εἰσφερομένων εἰς Κάνατα* erwähnt, welchen Cornelius Palma, der Statthalter Syriens zur Zeit Trajan's, erbaut hat[254]). Diese Wasserleitung kann nicht nach Kanawat geführt haben, da dieses höher liegt als el-Afine und selbst reichlich mit Wasser versorgt ist[255]). Das Kanata, wohin die Wasserleitung führte, findet Waddington vielmehr in dem heutigen Kerak (in der Ebene, genau westlich von es-Suweda), weil dort auf einer von Wetzstein gefundenen Inschrift zu lesen ist: *Διῒ μεγίστ[ῳ] Κανατηνῶν ὁ [δῆμος]*[256]). Von der einstigen griechischen Cultur dieses Ortes geben auch noch andere Inschriften Zeugniss[257]). Auf einer wird ein *βουλευτής* erwähnt[258]). Auf einer anderen aus der Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. bezeichnet sich der Ort als *κώμη*[259]). Wenn hiernach Kanata = Kerak und Kanatha = Ka-

252) Quandt, Judäa und die Nachbarschaft im Jahrh. vor und nach der Geburt Christi (1873) S. 40 f. — Capitolias lag (nach der *Tab. Peuting.*) 16 *m. p.* von Adraa, und letzteres nur 6 *m. p.* von Astaroth (*Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 213). Da nun Raphon in der Nähe von Karnaim lag, so würde sich unter der Voraussetzung, dass Astaroth und Karnaim identisch sind, auch ein gewisser Anhaltspunkt für die Identität von Capitolias und Raphon ergeben. Aber die Identität von Astaroth und Karnaim ist eben fraglich (s. die vorige Anm.). — Ueber Capitolias s. § 21, I (2. Aufl. I, 547).

253) *Le Bas et Waddington, Inscriptions grecques et latines t.* III, Erläuterungen zu *n.* 2296. 2329. 2412d. — Ihm stimmten bei: De Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte p.* 399 *sqq.* Reichardt, Wiener Numismat. Zeitschr. 1880, S. 68 ff. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 395 Anm. 17. Rohden, *De Palaestina et Arabia provinciis Romanis, Berol.* 1885, *p.* 9 *sq.* Clermont-Ganneau, *Revue archéologique trois. Série t.* IV, 1884, *p.* 266.

254) *Le Bas et Waddington t.* III *n.* 2296.

255) Vgl. die Karte der Hauran-Gegend von Fischer, nach Stübel's Messungen und anderen Quellen entworfen, in der Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins Bd. XII, 1889.

256) Wetzstein, Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften (Abhandlungen der Berliner Akademie 1863, philol.-histor. Classe) *n.* 185 = *Waddington n.* 2412d.

257) Wetzstein *n.* 183—186 = *Waddington n.* 2412d—2412g.

258) Wetzstein *n.* 184 = *Waddington n.* 2412e.

259) Wetzstein *n.* 186 = *Waddington n.* 2412f.

nawat zu unterscheiden wären, so würde ersteres auch gemeint sein auf einer Inschrift, auf welcher sich ein *γαίης ἐγ Κανάτων ἀνὴρ ἀγαθός τε σαόφρων* nennt[260], und auf den Münzen mit der Aufschrift *Κανατηνων*[261]. Die Münzen haben die Aera des Pompejus. Sicher nachweisbar sind nur solche aus der Zeit des Claudius und Domitian[262]. Es würde also keine Schwierigkeiten machen, dass auf einer Inschrift zu Kerak aus der Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. nach der Aera der Provinz Arabien (vom J. 106 n. Chr.) gerechnet wird[263].

Die Unterscheidung von Kanata = Kerak und Kanatha = Kanawat ist aber trotz der von Waddington angeführten Gründe schwerlich haltbar. Vor allem ist, wie Mordtmann hervorgehoben hat, der Unterschied in der Orthographie bedeutungslos, da auch bei anderen Namen die Schreibung mit *τ* und *ϑ* wechselt[264]. Dazu kommt, dass in unmittelbarer Nähe von Kerak, nämlich in Dêr-Chulêf, von Seetzen auf einer Inschrift die Worte *Καναϑηνῶ[ν ἡ] πόλις ἔκτισεν* gelesen worden sind[265]. Hiernach könnte man geneigt sein, alle Angaben der alten Schriftsteller über Kanatha auf

260) Gleichzeitig mitgetheilt von Mordtmann, Archäol.-epigr. Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn VIII, 1884, S. 182, und von Clermont-Ganneau, *Revue archéol. trois. Série t.* IV, 1884, *p.* 265 (mit Facsimile S. 281); von demselben auch in *Recueil d'archéologie orientale t.* I, 1888, *p.* 7. Die Inschrift wurde zu Lebkaa in Batanäa, an der grossen Pilgerstrasse von Damaskus nach Mekka, zwischen el-Kutebe und Dilli, gefunden.

261) *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXVIII, 568 *sqq.* — *Eckhel* III, 347. — *Mionnet* V, 321. *Suppl.* VIII, 225. — *De Saulcy p.* 399 *sq. pl.* XXIII *n.* 8—9. — Reichardt in der Wiener Numismatischen Zeitschrift 1880, S. 68—73.

262) *Mionnet Suppl.* VIII, 225 giebt eine Münze des Maximinus, die aber gar nicht Kanata, sondern Askalon angehört (s. de Saulcy S. 208). De Saulcy und Reichardt geben je eine Münze Elagabal's, deren Lesung jedoch sehr unsicher ist.

263) Wetzstein *n.* 186 = *Waddington n.* 2412f, und dazu Waddington's Erläuterungen.

264) Mordtmann, Archäol.-epigr. Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn VIII, 183.

265) Seetzen, Reisen durch Syrien Bd. I, 1854, S. 64 = *Corp. Inscr. Graec. n.* 4613 = *Waddington n.* 2331a. Die Inschrift ist von Seetzen nicht, wie im *Corp. Inscr.* und bei Waddington irrthümlich angegeben ist, in Kanawat gefunden worden, sondern in Dêr Chulêf (wie aus dem Zusammenhang bei Seetzen I, 64 zweifellos erhellt, vgl. auch die Bemerkungen Kruse's in Seetzen's Reisen IV, 40). Dêr Chulêf liegt aber nahe bei Kerak, nach Wetzstein nur zehn Minuten davon entfernt, also noch näher als auf den Karten angegeben zu werden pflegt (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben V, 1884, S. 126 Anm).

Kanata = Kerak zu beziehen[266]). Dem stehen aber, wenigstens bei einigen derselben, die gewichtigsten Gründe entgegen (s. hierüber unten bei Nr. 18). Es bleibt also nur übrig, entweder zwei Orte Namens Kanatha zu unterscheiden[267]), was bei ihrer relativen Nähe doch sehr unwahrscheinlich ist, oder alle Angaben über Kanata und Kanatha auf Kanawat zu beziehen. Letzteres ist möglich unter der Voraussetzung, dass das Gebiet dieser Stadt sich bis nach Kerak und Dêr Chulêf erstreckt hat. Dann können die Behörden von Kanawat sehr wohl an diesen Orten Weihgeschenke gestiftet und Gebäude errichtet haben, und es kann von el-Afine eine Wasserleitung εἰς Κάνατα, d. h. in das Gebiet von Kanawat, geleitet worden sein. Da die Annahme einer so grossen Ausdehnung des Stadtgebietes keine Bedenken gegen sich hat, so scheint es mir kaum fraglich, dass diese Lösung des Problems die richtige ist[268]).

| 18. Kanatha. Am westlichen Abhange des Hauran-Gebirges liegt gegenwärtig der Ort Kanawat, dessen Ruinen zu den bedeutendsten des Ostjordanlandes gehören. Zahlreiche Inschriften, wohlerhaltene Reste von Tempeln und anderen öffentlichen Gebäuden beweisen, dass hier einst eine bedeutende Stadt gelegen hat; und zwar weisen Inschriften wie Ruinen auf die ersten Jahrhunderte der römischen Kaiserzeit. Die Ruinen sind seit Seetzen's erstem flüchtigen Besuche oft beschrieben worden[269]). Die Inschriften hat

---

266) So Hildesheimer in seiner sorgfältigen Erörterung über das rabbinische קנת (Beiträge zur Geographie Palästinas, Berlin 1886, S. 49—51). Wie es scheint auch Wetzstein a. a. O. Beide beziehen nur die Angaben über Kanotha auf Kanawat.

267) So Mommsen, Römische Geschichte V, 474.

268) Von Kanawat bis Kerak sind in der Luftlinie 25 Kilometer (nicht ganz 3 ½ deutsche Meilen). Ein solcher Durchmesser für ein Stadtgebiet ist durchaus nicht ohne Beispiel (vgl. die Bemerkungen am Schlusse der Artikel über Damaskus, Hippus, Skythopolis, Gerasa, Philadelphia, Sebaste). Auf eine grosse Ausdehnung des Gebietes von Kanatha deutet die Existenz mehrerer *cohortes Canathenorum*. Die Formel εἰς Κάνατα kann aber sehr wohl heissen: „in das Gebiet von Kanata". Vgl. das unten bei Tiberias (Nr. 33) aus *Stephanus Byz.* mitgetheilte Material (*Κάστνιον, ὄρος ἐν Ἀσπένδῳ τῆς Παμφυλίας* u. s. w.).

269) Seetzen, Reisen durch Syrien (herausg. von Kruse) I, 78 ff. IV, 40 f. 51 ff. Burckhardt, Reisen in Syrien I, 157 ff. 504 f. Ritter, Erdkunde XV. 2, 931—939. *Porter, Five years in Damascus*, 1855, II, 89—115 (mit Plan). Bädeker-Socin, Palästina 3. Aufl. S. 207 f. (mit Plan). *Merrill, East of the Jordan* (1881) *p.* 36—42. Ansichten der Ruinen bei *Laborde, Voyage en Orient, Paris* 1837 [—1845], *livraison* 21—22, 26; und bei *Rey, Voyage dans le Haouran et aux bords de la mer morte exécuté pendant les années* 1857 *et* 1858 (*Paris s. a.*), Atlas *pl.* V—VIII [*pl.* VI: Plan]. — Ueber einen angeblichen Altar des Baal und der Astarte s. oben S. 30.

am vollständigsten Waddington gesammelt[270]). Die Namensform lässt zunächst keinen Zweifel darüber, dass hier das auf Inschriften und bei Schriftstellern vorkommende Kanautha oder Kanotha zu suchen ist[271]). Aber auch die Angaben über Kanatha sind wohl sämmtlich, einige davon sicher, auf Kanawat zu beziehen[272]). Im A. T. wird ein paar mal ein קְנָת im Ostjordanland erwähnt (*Num.* 32, 42; I *Chron.* 2, 23); dasselbe auch in einer rabbinischen

---

270) *Le Bas et Waddington*, *Inscriptions t.* III, *n.* 2329—2363. Aeltere Mittheilungen: *Corp. Inscr. Graec. n.* 4612—4615. Wetzstein, Ausgewählte Inschriften (Abhandl. der Berliner Akad. 1863) *n.* 188—193. — Einiges auch in: *American Journal of philology vol.* VI, 1885, *p.* 211 *sq.*

271) Eine *Αὐρηλία Ἀσχόνη Καναυθηνή* auf einer Inschrift zu Bostra (mitgetheilt von Allen, *American Journal of philology* VI, 1885, *p.* 208). Ein *βουλευτὴς πολίτης τε Κανωθαί*[*ω*]*ν ἐ*[. .] *Συρίης* auf einer in der Nähe von Trevoux in Frankreich aufgefundenen Inschrift (s. unten Anm. 280). Derselbe wird seiner Heimath nach als *Ἀθειληνός* bezeichnet; das Dorf Atil existirt noch heute in der Nähe von Kanawat. — Kanotha bei Schriftstellern: *Hierocles ed. Parthey p.* 46 (*Κανοθά*), *Notitia episcopat.* ebendas. *p.* 92 (*Κανοθάς*), Acten des Concils von Chalcedon bei *Le Quien*, *Oriens christ.* II, 867 (*gen. Κανώθας*). — Ueber die heutige Namensform Kanawat s. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen (1860) S. 77 f.

272) Die Peutinger'sche Tafel verzeichnet eine Strasse von Damaskus südlich über Aenos nach Chanata. Aenos ist wahrscheinlich Phaena = Mismie. Chanata aber kann nur Kanawat sein, denn die noch heute nachweisbare Römerstrasse von Damaskus nach Bostra führt ganz nahe an Kanawat vorbei. Auch die Distanz-Angaben stimmen (von Aenos nach Chanata 37 *mil. pass.*; die Entfernung in der Luftlinie von Mismie bis Kanawat beträgt 33 *m. p.*). — Durch mehrere Inschriften ist eine *cohors prima Flavia Canathenorum* bekannt (*Renier*, *Inscr. de l'Algérie n.* 1534 u. 1535 = *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *n.* 2394. 2395, Militärdiplom zu Regensburg vom J. 166 n. Chr. in: *Ephemeris epigr.* II, 462 = *Corp. Inscr. Lat. t.* III *Suppl. p.* 1991). Eine Stadt, in deren Gebiet mehrere Cohorten ausgehoben werden konnten, muss eine sehr bedeutende gewesen sein, was wiederum mit Nothwendigkeit auf Kanawat führt. — *Eusebius*, *Onomast. ed. Lagarde p.* 269 erwähnt: *Κανάθ, κώμη τῆς Ἀραβίας, εἰς ἔτι Καναθὰ λεγομένη . . . κεῖται δὲ καὶ ἔτι καὶ νῦν ἐν Τραχῶνι πλησίον Βοστρῶν.* Auch dies stimmt zu der Lage von Kanawat. Ebenso die Notiz des *Stephanus Byz. Lex. s. v. Κάναθα· πόλις πρὸς τῇ Βόστρᾳ Ἀραβίας.* Dann aber werden auch die übrigen Angaben über Kanatha hierher zu ziehen sein: *Plinius* V, 18, 74. *Ptolemaeus* V, 15, 23. *Josephus B. J.* I, 19, 2. Die Form Kanatha auch auf Münzen (s. unten) und Inschriften (*Waddington n.* 2216: *Καναθηνὸς βουλευτής*, über die Inschrift bei Seetzen I, 64 = *Corp. Inscr. Gr.* 4613 s. oben Anm. 265). Einmal auch *Κεναθηνός* (*Waddington n.* 2343). Wegen *Κανατα* s. oben Nr. 17. — Vgl. über die Identität von Kanatha und Kanawat bes. *Porter*, *Five years in Damascus* II, 110 *sqq.* Für das Historische überhaupt: *Reland p.* 681 *sq.* Winer RWB. *s. v.* Kenath. Raumer S. 252. Ritter a. a. O. Kuhn II, 385 f. Waddington's Erläuterungen zu *n.* 2329. Rohden, *De Palaestina et Arabia provinciis Romanis*, *Berol.* 1885, *p.* 9 *sq.* Gelzer in seiner Ausg. des *Georgius Cyprius* 1890 *p.* 206 *sq.*

Erörterung über die Grenzen Palästina's[273]. Auch dieses wird man mit Kanawat identificiren dürfen[274]. — Abgesehen von den alttestamentlichen Stellen lässt sich die Geschichte Kanatha's nicht weiter als bis in die Zeit des Pompejus zurückverfolgen: es hat auf Münzen die pompejanische Aera[275] und wird von Plinius (V, 18, 74) und Ptolemäus (V, 15, 23) zur Dekapolis gerechnet. Auf den von Reichardt mitgetheilten Münzen des Commodus nennen sich die Einwohner *Γαβειν(ιεῖς) Καναϑ(ηνοί)*; die Stadt scheint also durch Gabinius restaurirt worden zu sein. Herodes erlitt im Kampfe mit den Arabern bei Kanatha eine empfindliche Niederlage[276]. Nach den in Kanawat und dessen Umgebung gefundenen Inschriften hat die Stadt sowohl dem Herodes als dem Agrippa II gehört, wahrscheinlich also auch den zwischen beiden regierenden Herodianern (Philippus und Aprippa I)[277]. Ueber die städtische Verfassung Kanatha's geben die Inschriften einiges Material; es werden öfters *βουλευταί* erwähnt[278], einmal ein *ἀγορανόμος*[279]. Von besonderem Interesse ist eine im J. 1862 in der Nähe von Trevoux in Frankreich (Depart. de l'Ain, nicht weit von Lyon) aufgefundene griechisch-lateinische Grabschrift eines syrischen Kaufmannes, welcher im griechischen Text als *βουλευτὴς πολίτης τε Κανωϑαί[ω]ν ἐ[..] Συρίης*, im lateinischen als *decurio Septimianus Canotha* bezeichnet wird[280]. Was letzterer Titel besagt, ist freilich sehr

---

273) *jer. Schebiith* VI, 1 *fol.* 36c. *Tosephta Schebiith* IV (nach der Wiener Handschrift). Neubauer, *Géographie du Talmud p.* 10*sqq.* 20. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas, Berlin 1886, Einleitung und S. 49—51.

274) S. Dillmann zu *Num.* 32, 42.

275) S. *de Saulcy p.* 399—401, *pl.* XXIII *n.* 10; und bes. Reichardt, Die Münzen Kanatha's (Wiener Numismatische Zeitschrift 1880, S. 68—72). Wenn Kanata und Kanatha identisch sind, was mir sehr wahrscheinlich ist, so gehören auch die oben Anm. 261 erwähnten Münzen hierher.

276) *Bell. Jud.* I, 19, 2. In der Parallelstelle *Antt.* XV, 5, 1 heisst der Ort nach dem bisherigen Vulgärtext *Κανά*. Niese liest statt dessen nach guten Zeugen *Κάνατα*.

277) Herodes: *Waddington n.* 2364, Agrippa II: *Waddington n.* 2329. 2365. Vgl. Rohden S. 9.

278) *Waddington n.* 2216. 2339 (= Wetzstein *n.* 188). Ueber die Inschrift *Corp. Inscr. Graec. n.* 4613, auf welcher auch ein *βουλευτής* erwähnt wird, s. oben Anm. 265.

279) *Corp. Inscr. Graec.* 4612 = *Waddington n.* 2330.

280) Die Inschrift ist mitgetheilt von Henzen im *Bullettino dell' Instituto di corrisp. archeol.* 1867, *p.* 203—207. Auch bei Wilmans, *Exempla Inscr. Lat. n.* 2498. Kaibel, *Epigrammata graeca* (1878) *n.* 714. Kaibel, *Inscriptiones graecae Siciliae et Italiae* (1890) *n.* 2532. Vgl. auch Mommsen, Römische Geschichte V, 469.

zweifelhaft[281]). Wenn das *Συρία* des griechischen Textes im strengen Sinn (von der Provinz Syrien) zu verstehen ist, so ergiebt sich aus der Combination beider Texte, dass Kanatha noch zur Zeit des Septimius Severus zur Provinz Syrien gehörte[282]). Zur Zeit des Eusebius gehörte es zur Provinz Arabien. Auffallend ist, dass Eusebius es als *κώμη* be|zeichnet[283]). Sollte es damals nicht mehr städtische Verfassung gehabt haben[284])? Ein christlicher Bischof von Kanotha war auf den Concilien von Ephesus (449), Chalcedon (451) und Constantinopel (459) anwesend[285]).

19. Skythopolis, *Σκυθόπολις,* eine der bedeutendsten hellenistischen Städte Palästina's; unter den Städten der Dekapolis die einzige, welche westlich vom Jordan lag[286]). Der alte Name der Stadt ist Beth-sean, בֵּית שְׁאָן oder בֵּית שָׁן, bei den LXX und im 1. Makkabäerbuche *Βαιθσάν* (I *Makk.* 5, 52. 12, 40 f.)[287]), zusammengezogen auch *Βαίσων* und *Βασάν*[288]). Der alte Name hat

---

281) S. darüber Henzen a. a. O. und Waddington's Erläuterungen zu *n.* 2329.

282) So auch *Waddington* zu *n.* 2329, Marquardt I, 396, Rohden S. 9. Doch ist Marquardt wegen der Garnisons-Verhältnisse zu der Annahme geneigt, dass Kanatha bereits unter Caracalla zur Provinz Arabien gezogen wurde, s. S. 433, Anm. 3. Ebenso Rohden S. 9.

283) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 269: *Κανάθ, κώμη τῆς Ἀραβίας, εἰς ἔτι Καναθα λεγομένη.*

284) Die Angaben des Eusebius sind nicht ganz zuverlässig. Er nennt z. B. Jabis das einemal *πόλις* (*p.* 225), das anderemal *κώμη* (*p.* 268).

285) *Le Quien, Oriens christ.* II, 867.

286) S. überhaupt: *Reland p.* 992—998. Winer *s. v.* Bethsean. Raumer S. 150 f. Pauly's Enc. VI, 1, 729. Robinson, Palästina III, 407—411. Derselbe, Neuere biblische Forschungen S. 429—437. Ritter XV, 1, 426—435. Kuhn II, 371. *Guérin, Samarie* I, 284—299. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 83. 101—114 (mit Plänen); dazu Blatt IX der grossen englischen Karte. *Guy le Strange, Palestine under the Moslems p.* 410 *sq.* Benzinger, Zeitschr. des DPV. XIV, 1891, S. 71 f. *G. A. Smith, Historical Geography of the Holy Land p.* 357—364.

287) Im Alten Testamente: *Josua* 17, 11. 16. *Judic.* 1, 27. I *Sam.* 31, 10. 12. II *Sam.* 21, 12. I *Reg.* 4, 12. I *Chron.* 7, 29. — Ueber die Identität von Bethsean und Skythopolis s. *Jos. Antt.* V, 1, 22. VI, 14, 8. XII, 8, 5. XIII, 6, 1. Die Glosse der LXX zu *Judic.* 1, 27. *Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 237. *Steph. Byz.* und *Syncell.* (s. nächste Anm.).

288) *Stephanus Byz. s. v. Σκυθόπολις, Παλαιστίνης πόλις, ἢ Νύσσης* [l. *Νύσσα*] *Κοίλης Συρίας, Σκυθῶν πόλις, πρότερον Βαίσων λεγομένη ὑπὸ τῶν βαρβάρων.* — *Syncell. ed. Dindorf* I, 559: *Βασὰν τὴν νῦν Σκυθόπολιν* (in der Geschichte des Alexander Jannäus). Ebenso I, 405 (in der unten Anm. 293 citirten Stelle).

sich neben dem griechischen stets erhalten [289]), ja diesen schliesslich wieder verdrängt. Noch heute bezeichnet das wüste Trümmerfeld von Beisan im Jordan-Thale südlich vom See Genezareth die Lage der alten Stadt. Der Name Σκυθόπολις ist sicherlich nicht von סכות abzuleiten, denn der alte Name der Stadt war eben nicht Sukkoth, sondern Beth-sean [290]). Auch für die Ableitung von dem Gott Sikkuth (Amos 5, 26) [291]) giebt es keine Anhaltspunkte. Da der Name auch Σκυθῶν πόλις geschrieben wird [292]), so ist höchst wahrscheinlich mit Syncellus anzunehmen, dass eine Anzahl Skythen bei ihrem grossen Einfall in Palästina im siebenten Jahrhundert vor Chr. sich hier angesiedelt haben und dass darum die Stadt die Skythen-Stadt genannt wurde [293]). Ueber den Namen Nysa, welchen Skythopolis nach Plinius, Stephanus Byz. und nach Münzen auch führte, s. oben S. 31. — Unter dem griechischen Namen Skythopolis kommt die Stadt vielleicht schon zur Zeit Alexander's

---

289) בית שאן in der Mischna *Aboda sara* I, 4. IV, 12. Das Adj. בישני *Pea* VII, 1. Vgl. *Neubauer*, *Géographie du Talmud* p. 174 *sq.*

290) *Hieronymus*, *Quaest. hebr. in Genesin* bemerkt zu Sochoth *Gen.* 33, 17 (*opp. ed. Vallarsi* III, 1, 358): *Est autem usque hodie civitas trans Jordanem hoc vocabulo in parte Scythopoleos.* Aber von einer jenseits des Jordan liegenden und noch später existirenden Stadt kann nicht Beth-sean den neuen Namen erhalten haben. Ein Ort Sâkut diesseits des Jordan, etwa zwei deutsche Meilen südlich von Beth-sean, existirt noch heute (Robinson, Neuere Forschungen S. 406—410). Aber auch dieses liegt viel zu weit ab. Und selbst wenn ein Ort Sukkoth unmittelbar bei Beth-sean nachweisbar wäre, würde der im Text angegebene Grund für sich allein entscheidend sein.

291) So Furrer brieflich.

292) Σκυθῶν πόλις· *Judith* 3, 11. II *Makk.* 12, 29. LXX zu *Judic.* 1, 27. *Polybius* V, 70. *Aristides ed. Dindorf* II, 470.

293) *Syncell. ed. Dindorf* I, 405: Σκύθαι την Παλαιστίνην κατέδραμον καὶ τὴν Βασὰν κατέσχον τὴν ἐξ αὐτῶν κληθεῖσαν Σκυθόπολιν. Ueber den Einfall der Skythen s. bes. *Herodot.* I, 105. *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 88 *sq.* Gutschmid, Kleine Schriften Bd. III, 1892, S. 430 ff. — Auch Plinius und sein Nachfolger Solinus leiten den Namen von den Skythen ab, aber freilich von denen, die der Gott Dionysus zum Schutze des Grabes seiner Amme dort angesiedelt habe: *Plinius* V, 18, 74: *Scythopolim, antea Nysam, a Libero Patre sepulta nutrice ibi Scythis deductis.* Solinus (*ed. Mommsen*) c. 36: *Liber Pater cum humo nutricem tradidisset, condidit hoc oppidum, ut sepulturae titulum etiam urbis moenibus ampliaret. Incolae deerant: e comitibus suis Scythas delegit, quos ut animi firmaret ad promptam resistendi violentiam, praemium loci nomen dedit.* — Eine andere, ebenfalls mythologische Ableitung von den Skythen s. bei *Malalas ed. Dindorf* p. 140, und *Cedrenus ed. Bekker* I, 237. — Der sog. *Hegesippus de bello Judaico* bringt bei Wiedergabe von *Jos. B. J.* III, 9, 1 folgende eigene Notiz über Skythopolis (*Heg.* III, 19): *ideoque memorata urbs Dianae Scythicae consecrata, tamquam ab Scythis condita, et appellata civitas Scytharum ut Massilia Graecorum.* — Im Allgemeinen erklärt auch *Steph. Byz.* den Namen durch Σκυθῶν πόλις (s. Anm. 288).

d. Gr., jedenfalls im dritten Jahrh. v. Chr. vor, wo sie den Ptolemäern tributpflichtig war[294]). Als Antiochus d. Gr. im J. 218 v. Chr. in Palästina einfiel, ergab sich ihm die Stadt freiwillig (*καθ' ὁμολογίαν*)[295]). Doch kam sie, wie das übrige Palästina, erst zwanzig Jahre später (198) dauernd unter syrische Herrschaft. In der Makkabäerzeit wird Skythopolis als heidnische, aber den Juden nicht feindselige Stadt erwähnt (II *Makk.* 12, 29—31). Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts (um 107 v. Chr.) kam es unter die Herrschaft der Juden: der schwache Antiochus IX Kyzikenos vermochte dem Vordringen des Johannes Hyrkanus nicht erfolgreich Widerstand zu leisten; ja sein Feldherr Epikrates übergab Skythopolis durch Verrath den Juden (*Jos. Antt.* XIII, 10, 3; anders *B. J.* I, 2, 7)[296]). Wir finden es darum auch im Besitze des Alexander Jannäus (*Antt.* XIII, 15, 4). Durch Pompejus wurde es wieder vom jüdischen Gebiete getrennt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7); durch Gabinius restaurirt (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Seitdem blieb es stets eine selbständige Stadt. Auch Herodes und seine Nachfolger haben sie nie besessen. Ihre Zugehörigkeit zur Dekapolis bezeugt (ausser *Plin.* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 23) auch Josephus, der sie „eine der grössten Städte der Dekapolis“ nennt (*B. J.* III, 9, 7: *ἣ δέ ἐστι μεγίστη τῆς Δεκαπόλεως*). Welche Aera Skythopolis hatte, ist nicht ganz klar. Auf einer Münze des Gordianus ist offenbar die pompejanische Aera gebraucht; auf anderen | scheint aber eine später beginnende vorausgesetzt zu sein. Die Titel der Stadt, namentlich auf Münzen des Gordianus, sind *ἱερὰ ἄσ(υλος)*[297]). Beim Beginn des jüdischen Krieges v. J. 66 n. Chr. überfielen die aufständischen Juden das Gebiet von Skythopolis (*B. J.* II, 18, 1). Die in der Stadt wohnenden Juden sahen sich im Interesse ihrer Sicherheit genöthigt, an der Seite der Heiden gegen ihre jüdischen Landsleute, welche die Stadt angriffen, zu kämpfen. Nachmals aber vergalten ihnen die heidnischen Einwohner diese Bundesgenossenschaft durch treulosen Verrath: sie lockten sie in den heiligen Hain, überfielen sie hier bei Nacht und machten Alle

294) *Jos. Antt.* XII, 4, 5. Vgl. oben S. 75. — Ueber die Münzen Alexander's des Gr. mit den Buchstaben *Σκ*, welche vielleicht auf Skythopolis zu deuten sind, s. *L. Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 304. 305, *planches n.* 1429. 1464.

295) *Polyb.* V, 70. Stark, Gaza S. 381.

296) Wegen der Chronologie vgl. oben § 8 (2. Aufl. I, 211).

297) S. über die Münzen und die Aera: *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXVI, 1759, *p.* 415—428. — *Eckhel* III, 438—440. — *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV *p.* 277—279. — *Mionnet* V. 511 *sq. Suppl.* VIII, 355 *sq.* — *De Saulcy p.* 287—290, *pl.* XIV *n.* 8—13.

meuchlings nieder, angeblich 13,000 an der Zahl (*Bell. Jud.* II, 18, 3—4. VII, 8, 7. *Vita* 6). Wenn Josephus in Bezug auf die Zeit des jüdischen Krieges sagt, Skythopolis sei damals dem König Agrippa gehorsam gewesen (*Vita* 65 [*ed. Niese* § 349]: *τῆς ὑπηκόου βασιλεῖ*), so ist dies sicherlich nicht im Sinne wirklicher Unterthänigkeit zu verstehen, sondern es soll nur gesagt sein, dass Skythopolis auf Seite Agrippa's und der Römer stand[298]. — Das Gebiet von Skythopolis haben wir uns sehr umfangreich zu denken. Bei der Einnahme von Skythopolis und Philoteria (einer unter diesem Namen sonst nicht bekannten Stadt am See Genezareth) durch Antiochus d. Gr. im J. 218 bemerkt Polybius, das Gebiet, welches diesen beiden Städten unterthänig gewesen sei, habe mit Leichtigkeit den Unterhalt für das ganze Heer reichlich beschaffen können[299]. Auch für die spätere Zeit haben wir ein ähnliches Zeugniss: das Gebiet von Skythopolis grenzte nach *Jos. Vita* 9 an dasjenige von Gadara (s. oben S. 122). Erwähnt wird das Gebiet der Stadt auch *B. J.* IV, 8, 2. — Die spätere Geschichte von Skythopolis, das noch Jahrhunderte lang eine bedeutende blühende Stadt blieb, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Ueber seine Culte, Festspiele und seine Industrie vgl. oben S. 31, 39, 57.

20. Pella, *Πέλλα*. Das Gebiet von Pella wird von Josephus als | die nördliche Grenze Peräa's bezeichnet[300]. Nach Eusebius lag das biblische Jabes nur 6 *m. p.* von Pella, an der Strasse von da nach Gerasa[301]. Da nun Gerasa südlich vom heutigen Wadi Jabis liegt, so muss Pella ein wenig nördlich von diesem gelegen haben; und dadurch wird es fast zur Gewissheit, dass die bedeutenden Ruinen bei Fahil, auf einer Terrasse über dem Jordan-Thal schräg gegenüber von Skythopolis (in südöstlicher Richtung), die Stelle des alten Pella bezeichnen. Bestätigt wird dies durch die

---

298) Nur darauf kommt es dem Josephus im dortigen Zusammenhange an. Dass Skythopolis wirklich zum Gebiet Agrippa's gehört haben sollte (wie z. B. Menke in seinem Bibelatlas annimmt), ist sehr unwahrscheinlich, da Josephus an den Stellen, wo er das Gebiet Agrippa's genau beschreibt, nichts davon erwähnt.

299) *Polyb.* V, 70: *εὐθαρσῶς ἔσχε πρὸς τὰς μελλούσας ἐπιβολὰς διὰ τὸ τὴν ὑποτεταγμένην χώραν ταῖς πόλεσι ταύταις ῥᾳδίως δύνασθαι παντὶ τῷ στρατοπέδῳ χορηγεῖν καὶ δαψιλῆ παρασκευάζειν τὰ κατεπείγοντα πρὸς τὴν χρείαν.*

300) *Bell. Jud.* III, 3, 3. Peräa ist hier die jüdische Provinz Peräa, also mit Ausschluss sämtlicher Städte der Dekapolis (vgl. oben S. 4). Peräa als geographischer Begriff geht viel weiter nach Norden, umfasst z. B. auch noch Gadara (*B. J.* IV, 7, 3).

301) *Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 225: *ἡ δὲ Ἰάβις ἐπέκεινα τοῦ Ἰορδάνου νῦν ἐστὶ μεγίστη πόλις, Πέλλης πόλεως διεστῶσα σημείοις ς ἀνιόντων ἐπὶ*

Angabe des Eusebius[302]), dass Amathus 21 *m. p.* südlich von Pella liege, was der Entfernung des heutigen Amatha von Fahil entspricht[303]). Zu der Lage von Fahil stimmt es auch, dass Plinius Pella *aquis divitem* nennt[304]). Die warmen Quellen von Fahil (חמתא דפחל) werden gelegentlich auch im jerusalemischen Talmud erwähnt[305]). Vermuthlich ist Fahil (פחלא?) der ursprüngliche semitische Name und der Name Pella von den Griechen wegen des Gleichklangs mit diesem gewählt[306]). Jedenfalls ist der Name Pella entlehnt von der bekannten macedonischen Stadt gleichen Namens. Da letztere der Geburtsort Alexander's des Grossen war, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass unser Pella wie das benachbarte Dium eine Gründung Alexander's des Grossen selbst ist, wie der freilich corrumpirte Text des Stephanus Byz. andeutet[307]).

Γερασάν. — Aehnlich *p.* 268 (wo aber Jabis wohl richtiger als *κώμη* bezeichnet wird).

302) *Onomast. ed. Lagarde p.* 219.

303) Vgl. überhaupt: Robinson, Neuere biblische Forschungen S. 420—428. Ritter XV, 2, 1023—1030. Raumer S. 254. *Guérin, Galilée* I, 288—292. *Merrill, East of the Jordan* (1881) *p.* 442—447. Schumacher, *Pella. London* 1888 (genaueste Beschreibung der Ortslage und der Ruinen nebst Karte). — Für das Historische: *Reland p.* 924 *sq.* Droysen Hellenismus III, 2, 204 f. Kuhn II, 370. — Schwach begründet ist der gegen die obige Bestimmung der Ortslage erhobene Widerspruch von Kruse (Seetzen's Reisen IV, 198 ff.). — Die gründliche Abhandlung von Korb, Ueber die Lage von Pella (Jahn's Jahrbb. für Philologie u. Pädagogik 4. Jahrg. 1. Bd., 1829, S. 100—118) setzt die Lage zu weit nördlich, indem sie die Angaben des Josephus einseitig in den Vordergrund stellt und darüber die präciseren Angaben des Eusebius nicht zu ihrem Rechte kommen lässt.

304) *Plinius* V, 18, 74. Dazu Schumacher a. a. O. S. 31 ff.

305) *jer. Schebiith* VI, 1 fol. 36c unten: R. Seïra ging nach חמתא דפחל. Vgl. Neubauer, *Géographie du Talmud p.* 274. Ueber *Fahl* bei den arabischen Geographen s. *Guy le Strange, Palestine under the Moslems p.* 439.

306) So auch Nöldeke, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1885, S. 336. — *Tuch, Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis* (*Lips.* 1859) *p.* 18 hält *Πέλλα* überhaupt nur für die griechische Aussprache von פחלא und bestreitet jeden Zusammenhang mit dem macedonischen Ortsnamen. Das ist doch mehr als unwahrscheinlich.

307) *Steph. Byz. ed. Meineke s. v. Δῖον· πόλις ... Κοίλης Συρίας, κτίσμα Ἀλεξάνδρου, καὶ Πέλλα.* Die Worte *καὶ Πέλλα* sind vermuthlich die Glosse eines gelehrten Lesers, der damit sagen wollte, dass auch Pella, wie Dium, eine Gründung Alexander's des Grossen sei. Die Lesart *ἢ καὶ Πέλλα* ist eine verkehrte Emendation früherer Herausgeber. Vgl. auch Droysen III, 2, 204 f. — Ein syrisches Pella wird auch unter den Städte-Gründungen des Seleucus I erwähnt bei *Appian. Syr.* 57 und *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 116 *sq.* (nach dem lateinischen Text des Hieronymus: *Seleucus Antiochiam Laodiciam Seleuciam Apamiam Edessam Beroeam et Pellam urbes condidit.* So auch *Syncell. ed. Dindorf* I, 520, und der armenische Text des Eusebius, in welchem

Nach einer anderen Stelle des Steph. | Byz. hiess unser Pella auch *Βοῦτις* [308]). — In der Geschichte wird Pella zuerst erwähnt bei der Eroberung Palästina's durch Antiochus d. Gr. im J. 218 v. Chr., wo Antiochus nach der Einnahme von Atabyrion (Tabor) sich nach dem Ostjordanland wandte und Pella, Kamus und Gephrus besetzte [309]). Alexander Jannäus eroberte und zerstörte die Stadt, da die Einwohner nicht „die jüdischen Sitten" annehmen wollten (*Bell. Jud.* I, 4, 8. *Antt.* XIII, 15, 4) [310]). Durch Pompejus wurde sie wieder vom jüdischen Gebiete getrennt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Ihre Zugehörigkeit zur Dekapolis bezeugen ausser Plinius und Ptolemäus auch Eusebius und Epiphanius [311]). Die wenigen erhaltenen Münzen haben, wie zu erwarten, die pompejanische Aera [312]). Wenn bei Josephus (*B. J.* III, 3, 5) unter den Hauptorten der elf Toparchien Judäa's auch Pella genannt wird, so kann dies nur auf einem Fehler entweder des Josephus oder unseres Josephus-Textes beruhen. Beim Beginn des jüdischen Krieges wurde Pella von den | aufständischen Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1). Während des Krieges flüchtete sich dorthin die Christengemeinde aus Jeru-

---

nur Seleucia fehlt). Unter diesem Pella ist aber wahrscheinlich die Stadt Apamea am Orontes zu verstehen, die von ihrem Gründer Seleucus I zuerst Apamea, später Pella genannt wurde, welcher Name sich dann wieder verloren hat (s. bes. *Pausanias Damascenus* bei *Malalas ed. Dindorf p.* 203 = *Müller, Fragm. hist. graec.* IV 470 = *Dindorf, Historici graeci minores* I, 160; ferner *Strabo* XVI, *p.* 752, *Stephanus Byz. s. v.* *Ἀπάμεια*; bei *Diodor.* XXI, 35 kommt Apamea geradezu unter dem Namen Pella vor, s. Wesseling's Anm. zu d. St.). Freilich erwähnen die Verzeichnisse bei Appian und Eusebius Pella neben Apamea, als ob es zwei verschiedene Städte gewesen wären. Dieser falsche Schein ist aber nur dadurch entstanden, dass man die Namens-Aenderung als zweite Gründung betrachtet und demgemäss in den Verzeichnissen der Städtegründungen behandelt hat. Von unserm Pella (in der Dekapolis) ist also bei Seleucus I überhaupt nicht die Rede.

308) *Steph. Byz. s. v. Πέλλα, πόλις . . . . Κοίλης Συρίας, ἡ Βοῦτις λεγομένη.*

309) *Polyb.* V, 70.

310) Auch an der letzteren Stelle (*Antt.* XIII, 15, 4) ist sicher unser Pella gemeint, nicht etwa ein anderes moabitisches. Josephus nennt Pella nur deshalb ganz am Schluss, nach Aufzählung der moabitischen Städte, weil er darüber noch eine besondere Bemerkung anknüpfen will. Vgl. *Tuch, Quaestiones etc. p.* 17—19. — In Niese's Josephus-Ausgabe ist der Text von *Antt.* XIII, 15, 4 unverständlich geworden durch Tilgung des *οὐχ* vor *ὑποσχομένων*.

311) *Plin.* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 23. *Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 251. *Epiphanius haer.* 29, 7; *de mensuris et ponder.* § 15.

312) S. *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, alte Serie, *t.* XXVIII, 568 *sqq.* *Eckhel* III, 350 *sq.* *Mionnet* V, 329 *sq.* *Suppl.* VIII, 232. *De Saulcy p.* 291—293, *pl.* XVI *n.* 8.

salem[313]. Christliche Bischöfe von Pella werden im fünften und sechsten Jahrhundert n. Chr. erwähnt[314].

21. Dium, *Δῖον*. Unter den Städten dieses Namens, deren Steph. Byz. sieben aufzählt, ist die in Macedonien am Fuss des Olympus gelegene die bekannteste. Es ist darum sehr glaublich, dass unser Dium (in Cölesyrien) eine Gründung Alexander's des Grossen ist[315]. Nach den astronomischen Bestimmungen des Ptolemäus (V, 15, 23) lag Dium unter demselben Breitengrad wie Pella, nur $^1/_6$ Grad weiter östlich. Hiermit stimmen auch die Angaben des Josephus über die Marschroute des Pompejus: der jüdische König Aristobul hatte den Pompejus auf dessen Zug von Damaskus gegen die Nabatäer bis Dium begleitet. Hier trennte sich plötzlich Aristobul von Pompejus; und darum schwenkte nun auch Pompejus nach Westen ab und kam über Pella und Skythopolis nach Judäa[316]. — Aus der Geschichte von Dium ist wenig bekannt[317]. Es wurde von Alexander Jannäus erobert (*Antt.* XIII, 15, 3)[318], erhielt durch Pompejus wieder die Freiheit (*Antt.* XIV, 4, 4) und gehörte darum zur Dekapolis (*Plin.* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 23). Die Münzen von Dium, mit der Legende *Δειηνων*, haben

---

313) *Euseb. Hist. eccl.* III, 5, 2—3. *Epiphanius haer.* 29, 7; *de mensuris et pond.* § 15.

314) *Le Quien, Oriens christ.* III, 698 *sq.*

315) So *Steph. Byz. s. v. Δῖον* (s. oben Anm. 307). — Stephanus bemerkt dazu: *ἧς τὸ ὕδωρ νοσερόν*, und citirt dabei folgendes Epigramm:

νᾶμα τὸ Διηνὸν γλυκερὸν ποτόν, ἤνιδὲ πίῃς,
παύσει μὲν δίψης, εὐθὺ δὲ καὶ βιότου.

316) *Jos. Antt.* XIV, 3, 3—4. *Bell. Jud.* I, 6, 4 *fin.* Hierzu Menke's Bibelatlas Bl. IV. — An beiden Stellen ist freilich Dium erst durch Dindorf's Emendationen in den Text gekommen. Die älteren Ausgaben haben *Antt.* XIV, 3, 3: *εἰς Δήλιον πόλιν*, *Bell. Jud.* I, 6, 4: *ἀπὸ Διοσπόλεως*. An ersterer Stelle hat die beste Handschrift (*cod. Pal.*) *εἰς Δεῖλον πόλιν*, im *Bell. Jud.* schwanken die Handschriften zwischen *ἀπὸ Διὸς ἡλίου πόλεως* und *ἀπὸ Διοσπόλεως*, eine (der von Niese nicht berücksichtigte *cod. Bodl.*) hat *ἀπὸ Δίου πόλεως* (nach Bernard's und Hudson's Angabe). Bei dem sonstigen Charakter dieser Handschrift (s. *Niese vol.* VI *proleg. p.* L) ist es fraglich, ob dies auf alter Ueberlieferung beruht oder nur Conjectur des Schreibers ist. An der Richtigkeit der Emendation wird aber nicht zu zweifeln sein (*Διὸς ἡλίου* ist entstanden aus *Διὸς ἢ Δίου*).

317) Vgl. *Reland p.* 736 *sq.* Raumer S. 247. Kuhn II, 382 f. Gelzer in seiner Ausg. des *Georgius Cyprius p.* 203.

318) *Syncell. ed. Dindorf* I, 559 nennt unter den Erwerbungen des Alexander Jannäus *Αἰαν*, wofür gewiss *Δίαν* zu lesen ist, wie auch bei Josephus *Antt.* XIII, 15, 3 alle Handschriften haben. Vgl. Gelzer, Julius Africanus I, 257.

die pompejanische Aera. Es giebt solche aus der Zeit des Caracalla und Geta [319]). Identisch mit unserem Dium ist sicherlich das bei Hierokles und Anderen erwähnte *Δία* [320]).

| 22. Gerasa, *Γέρασα*. Die Ruinen des heutigen Dscherásch sind die bedeutendsten im Ostjordanlande und gehören überhaupt (neben denen von Palmyra, Baalbek und Petra) zu den bedeutendsten in Syrien. Von mehreren Tempeln, Theatern und anderen öffentlichen Gebäuden sind noch ansehnliche Reste erhalten. Von einer grossen Säulenstrasse, welche mitten durch die Stadt ging, stehen noch etwa hundert Säulen. Die Bauten scheinen nach dem Stil etwa in's zweite und dritte Jahrhundert nach Chr. zu gehören [321]). Inschriften sind nach und nach in etwas grösserer Zahl bekannt geworden [322]). — Dass hier das alte Gerasa lag, kann keinem Zweifel unterliegen [323]). Neben der gewöhnlichen Form Gerasa kommt ein paarmal auch

---

319) S. *Belley* in den *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXVIII, 568 *sqq.* *Eckhel* III, 347 *sq.* *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 178 *sq.* *Mionnet* V, 322. *Suppl.* VIII, 226. *De Saulcy p.* 378—383, *pl.* XIX *n.* 8—9.

320) *Hierocles Synecd. ed. Parthey p.* 45. Die *Notitia episcopat.* ebendas. *p.* 92. — Auch bei *Jos. Antt.* XIII, 15, 3 haben die Handschriften *Δίαν*. Wegen *Syncellus* vgl. oben Anm. 318.

321) S. überhaupt: Seetzen, Reisen I, 388 ff. IV, 202 ff. Burckhardt, Reisen I, 401—417. 530—536 (mit Plan). *Buckingham, Travels in Palestine*, 1821, *p.* 353—405. Ritter, Erdkunde XV, 2, 1077—1094. Bädeker-Socin, Palästina 3. Aufl. S. 181 ff. (mit Plan). *Merrill, East of the Jordan p.* 281—290. Benzinger, Zeitschr. des DPV. XIV, 73. Schumacher, Zeitschr. des DPV. XVIII, S. 126—140. *Gautier, Au dela du Jourdain* (*Genève* 1896) *p.* 46—85. — Abbildungen: *Laborde, Voyage en Orient* (*Paris* 1837 *sqq.*) *livraison* 9. 16. 34—35. *Rey, Voyage dans le Haouran et aux bords de la mer morte exécuté pendant les années* 1857 *et* 1858 (*Paris s. a.*) Atlas *planches* XIX —XXIII (*pl.* XXI: Plan). *Duc de Luynes, Voyage d'Exploration à la mer morte à Petra et sur la rive gauche du Jourdain, Paris s. a.* [1874], Atlas *pl.* 50—57. Schumacher und Gautier a. a. O.

322) *Corp. Inscr. Graec. n.* 4661—4664. 8654. 8655. *Corp. Inscr. Lat. T.* III, *n.* 118—119. Wetzstein, Ausgewählte Inschriften (Abh. der Berl. Akad. 1863) *n.* 205—207. Böckh, Berichte der Berliner Akademie 1853, S. 14 ff. *Allen, American Journal of Philology vol.* III (*Baltimore* 1882) *p.* 206. *Ibid.* VI, 1885, *p.* 191—201. *Quarterly Statement of the Palestine exploration fund* 1882, *p.* 218 *sqq.* 1883, *p.* 107 *sq.* *Germer-Durand, Exploration épigraphique de Gerasa* (*Revue biblique* 1895, *p.* 374—400). Schumacher und Buresch, Zeitschr. des DPV. XVIII, 1895, S. 126—148. *Clermont-Ganneau, Revue archéol. trois. Série t.* 28, 1896, *p.* 151 *sq.* 337 *sqq.* Brünnow, Mittheilungen und Nachrichten des DPV. 1897, S. 38 f.

323) Vgl. für das Historische: *Reland p.* 806 *sqq.* Pauly's Encykl. III, 770. Winer *s. v.* Gadara. Raumer S. 249 f. Ritter a. a. O. Kuhn II, 370. 383. Rohden, *De Palaestina et Arabia* (1885) *p.* 11.

Garasa vor[324]). Die Zurückführung des Namens auf die *γέροντες* (Veteranen) Alexander's des Grossen, welche sich hier angesiedelt hätten, beruht freilich nur auf etymologischer Spielerei[325]). Möglich ist aber immerhin, dass die Gründung Gerasa's als hellenistischer Stadt in die Zeit Alexander's des Gr. zurückgeht. Erwähnt wird es zuerst zur Zeit des Alexander Jannäus, wo es in der Gewalt eines gewissen Theodorus (eines Sohnes des Tyrannen Zeno Kotylas von Philadelphia) war. Alexander Jannäus eroberte es nach mühsamer Belagerung gegen Ende seiner Regierung[326]). Noch während er die Festung Ragaba „im Gebiete von Gerasa" (*ἐν τοῖς Γερασηνῶν ὅροις*) belagerte, starb er[327]). Durch | Pompejus erhielt ohne Zweifel auch Gerasa die Freiheit, denn es gehörte zur Dekapolis[328]). Beim Ausbruch des jüdischen Krieges wurde es von den Juden überfallen (*Bell. Jud.* II, 18, 1); doch wurden die in der Stadt wohnenden Juden von den Einwohnern geschont (*B. J.* II, 18, 5). Das durch Lucius Annius auf Befehl Vespasian's eroberte und zerstörte Gerasa (*B. J.* IV, 9, 1) kann nicht unser Gerasa sein, das als hellenistische Stadt sicher römerfreundlich gesinnt war. Die nicht zahlreichen Münzen Gerasa's (von Hadrian bis Alexander Severus) haben keine Aera, geben auch keine Prädicate der Stadt. Sie haben fast alle die Aufschrift *Ἄρτεμις τύχη Γεράσων*[329]). Auf einer Inschrift aus der Zeit des Commodus wird eine Aera vorausgesetzt, deren Anfangs-

324) Ein *Surus Garasenus*, der auf der Flotte (*in classe Misenensi*) gedient hatte, auf einem in Pompeji gefundenen Militärdiplom vom J. 71 n. Chr. (*Ephemeris epigr.* II *p.* 457—459 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 867 = *ibid. t.* III *Suppl. p.* 1959). — Auch auf der Inschrift *Ephemeris* II *p.* 288 ist wahrscheinlich *Gar(asa)* zu lesen, s. die Berichtigungen *Ephemeris* V *p.* 1. — Endlich nennt *Plinius* V, 18, 74 unter den Städten der Dekapolis *Galasam*, was wohl in *Garasam* zu verbessern ist.

325) S. die Stellen aus Jamblichus und dem *Etymolog. magnum* bei Droysen, Hellenismus III, 2, 202 f. Auch *Reland p.* 806.

326) *Bell. Jud.* I, 4, 8. In der Parallelstelle *Antt.* XIII, 15, 3 steht *Ἔσσαν* statt *Γέρασαν*. Da nach dem Zusammenhang zweifellos dieselbe Stadt gemeint ist, da ferner der Text des *Bell. Jud.* im Ganzen besser überliefert ist als der der *Antt.*, und da eine Stadt Essa sonst nicht bekannt ist, so ist die Lesart des *Bell. Jud.* sicher die richtige.

327) *Antt.* XIII, 15, 5. Ragaba ist schwerlich identisch mit dem *Ἐργά* des Eusebius (*p.* 216), welches 15 *m. p.* westlich von Gerasa lag, also gewiss schon vor der Eroberung Gerasa's in der Gewalt des Alexander Jannäus war.

328) *Ptolem.* V, 15, 23. *Steph. Byz. s. v. Γέρασα, πόλις τῆς Κοίλης Συρίας, τῆς δεκαπόλεως* (so ist mit Meineke statt des überlieferten *τεσσαρεσκαιδεκαπόλεως* zu lesen). *Plinius* V, 18, 74 nennt unter den Städten der Dekapolis *Galasam*. Vgl. hierüber oben Anm. 324.

329) *Eckhel* III, 350. *Mionnet* V, 329. *Suppl.* VIII, 230 *sq. De Saulcy p.* 384 *sq. pl.* XXII *n.* 1—2.

punkt, wenn das Datum richtig gelesen ist, um 40 nach Chr. liegt. Der Grund derselben ist unbekannt[330]. Auf einer Inschrift aus der Zeit Trajan's nennen sich die Einwohner *Ἀντιοχεῖς πρὸς τῷ Χρυσορόᾳ*[331]. Auf einer anderen Inschrift, ebenfalls aus römischer Zeit, heisst die Stadt *Ἀντιόχεια*[332]. Wie die anderen Städte der Dekapolis, so gehörte auch Gerasa noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zur Provinz Syrien[333]. Es scheint aber schon im Anfang der Regierung Mark Aurel's zur Provinz Arabien gezogen worden zu sein[334]. Im 4. Jahrh. n. Chr. war es eine der

---

330) *Allen, American Journal of philol.* VI, 1885, *p.* 192 *sq.* — Auf der Inschrift wird Commodus erwähnt, aber wahrscheinlich noch als Mitregent Marc-Aurel's. Sie stammt also vermuthlich aus den Jahren 177—180 n. Chr., ist aber datirt vom J. 138 der städtischen Aera. Andere datirte Inschriften s. *Revue biblique* 1895, *p.* 381, 384, 385. Es ist ungewiss, welche Aera hier vorausgesetzt ist. Die Vermuthung Clermont-Ganneau's, dass Gerasa die Aera des Pompejus gebraucht habe (*Etudes d'archéologie orientale* I, 142. II, 17 f.), ruht auf höchst unsicherer Grundlage.

331) Mommsen, Berichte der sächsischen Gesellsch. der Wissensch., philol.-hist. Classe, Bd. II, 1850, S. 223. *Waddington n.* 1722. — Die Inschrift ist gesetzt vom Rath und Volk der Gerasener zu Ehren des A. Julius Quadratus, des kaiserlichen Legaten von Syrien, und zwar in dessen Heimath Pergamum (wo die Inschrift gefunden wurde). Die Selbstbezeichnung der Gerasener lautet nach Waddington's Ergänzung: *[Ἀντιο]χέων τῶν [πρὸς τ]ῷ Χρυσορόᾳ τῶν π[ρότ]ερον [Γε]ρασηνῶν ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆ[μος]*. Unter dem Namen Chrysorrhoas ist in Syrien sonst nur der Nahr Barada bei Damaskus bekannt (*Strabo* XVI *p.* 755. *Plin.* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 9). Dieser kann selbstverständlich hier nicht gemeint sein, wie Mommsen voraussetzt. Wir sehen vielmehr, dass der durch Gerasa fliessende Bach *Kerwân* auch Chrysorrhoas genannt wurde. Auch auf einem von Germer-Durand (*Revue biblique* 1895, *p.* 376) mitgetheilten Inschriften-Fragment aus Gerasa liest man *Χρυσοροα*.

332) *American Journal of Philology vol.* III (*Baltimore* 1882) *p.* 206, mitgetheilt von Allen, nach einer Copie von Merrill; dazu die Berichtigungen *vol.* VI, 1885, *p.* 191—192. Neue Copie von Germer-Durand, *Revue biblique* 1895, 386 *sq.* — Die Inschrift ist in Gerasa selbst gefunden worden. Es ist eine aus vier Distichen bestehende Grabschrift für eine Frau Namens Juliane aus Antiochia. Von ihr, die auf der Reise in Gerasa verstorben und dort begraben ist, heisst es, dass sie nun nicht in ihre Heimath Antiochia zurückkehre, *ἀλλ' ἔλαχεν γαί[η]ς ἑ[τ]έρ[α]ς μέρος Ἀντιοχείης* oder, wie Germer-Durand liest: *ἀλλ' ἔλαχεν ταύτης ἕτερον μέρος Ἀντιοχείης*. — Dass die Inschrift aus römischer Zeit stammt, beweist der Name Juliane.

333) Auf einer Inschrift zu Gerasa aus der letzten Zeit des Antoninus Pius wird ein Cornelianus als Statthalter genannt, der wahrscheinlich mit dem gleichnamigen Legaten von Syrien identisch ist (*Corp. Inscr. Graec. t.* III *n.* 4661, dazu *Addenda p.* 1183). Der um die Mitte des 2. Jahrh. schreibende Geograph Ptolemäus rechnet alle Städte der Dekapolis noch zu Syrien (*Ptolem.* V, 15, 22—23).

334) Die Ansichten darüber, wann Gerasa zur Provinz Arabien gezogen worden sei, gehen noch sehr auseinander. Marquardt (Römische Staatsver-

bedeutendsten Städte | dieser Provinz [335]. Sein Gebiet war so gross, dass Hieronymus sagen konnte, das frühere Gilead heisse jetzt Gerasa [336]. — Berühmte Männer aus Gerasa erwähnt Stephanus Byz. [337]. Auch die Namen einiger christlichen Bischöfe sind bekannt [338].

23. Philadelphia, *Φιλαδέλφεια*, die alte Hauptstadt der Ammoniter, im Alten Testamente „Rabba der Ammoniter" (רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן, d. h. die Hauptstadt der Ammoniter) oder abgekürzt „Rabba" (רַבָּה) genannt [339]. Bei Polybius heisst sie Rabbat-Amana [340], bei Eusebius, Hieronymus und Steph. Byz. Amman und Ammana [341].

---

waltung I, 433) ist geneigt, diese Massregel erst um 295 n. Chr. zu setzen. Rohden (*De Palaestina et Arabia*, 1885, *p.* 11) sucht zu zeigen, dass sie unter Septimius Severus (193–211 n. Chr.) erfolgt sei. Ebenso P. Meyer (Jahrbb. f. class. Philol. 1897, S. 594–596). Clermont-Ganneau nimmt aber mit Recht an, dass Gerasa bereits im J. 162 n. Chr. zu Arabien gehört habe (*Études d'Archéologie orientale t.* II, 1897 = *Bibliothèque de l'école des hautes études fasc.* 113, *p.* 88 *sq.*). Es sind nämlich in der Umgegend von Gerasa zwei Meilensteine gefunden worden, welche vom J. 162 n. Chr. datirt sind und den Namen des kaiserlichen Legaten *Geminius Marcianus* tragen. Dieser war aber, wie anderweitig bekannt ist, um jene Zeit Statthalter von Arabien (Liebenam, Forschungen zur Verwaltungsgesch. des röm. Kaiserreichs I, 1888, S. 15 f. 45). — Origenes sagt *in Joann. tom.* VI, *c.* 24 (*opp. ed. Lommatzsch* I, 239): *Γέρασα δὲ τῆς Ἀραβίας ἐστὶ πόλις.* Dies braucht zwar nicht nothwendig im staatsrechtlichen Sinne gemeint zu sein (Origenes bezeichnet an derselben Stelle Gadara als *πόλις τῆς Ἰουδαίας*), ist aber thatsächlich auch in diesem Sinne correct.

335) *Ammian. Marc.* XIV, 8, 13: *Haec quoque civitates habet inter oppida quaedam ingentes Bostram et Gerasam atque Philadelphiam murorum firmitate cautissimas.* — Vgl. *Euseb. Onomast. p.* 242: *Γερασά, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας.*

336) *Hieronymus in Obadjam v.* 19 (*Vallarsi* VI, 381): *Benjamin autem .... cunctam possidebit Arabiam, quae prius vocabatur Galaad et nunc Gerasa nuncupatur.* Auch ein später Midrasch (bei *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 250) sagt, dass גרש Gilead sei.

337) *Steph. Byz. s. v. Γέρασα· ἐξ αὐτῆς Ἀρίστων ῥήτωρ ἀστεῖός ἐστιν ... καὶ Κήρυκος σοφιστὴς καὶ Πλάτων νομικὸς ῥήτωρ.* — Zu diesen ist noch hinzuzufügen der neupythagoreische Philosoph und Mathematiker Nikomachus aus Gerasa, 2. Jahrh. n. Chr. Vgl. oben S. 42.

338) *Epiphan. haer.* 73, 26. *Le Quien, Oriens christ.* II, 859 *sq.*

339) *Deut.* 3, 11. *Josua* 13, 25. II *Sam.* 11, 1. 12, 26—29. 17, 27. *Jerem.* 49, 2—3. *Ezech.* 21, 25. 25, 5. *Amos* 1, 14. I *Chron.* 20, 1. Ueber die Identität von Rabba der Ammoniter mit Philadelphia s. unten die Stellen aus Eusebius, Hieronymus und Steph. Byz. (Anm. 341 u. 343).

340) *Polyb.* V, 71: *Ῥαββατάμανα.* Hiernach *Steph. Byz.* (*s. v.*): *Ῥαββατάμμανα, πόλις τῆς ὀρεινῆς Ἀραβίας.*

341) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 215: *Ἀμμᾶν ἡ νῦν Φιλαδελφία, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας.* — *Ibid. p.* 219: *Ἀμμών ... αὕτη ἐστὶν Ἀμμᾶν ἡ καὶ*

Die Lage der Stadt ist sicher bezeugt durch die Ruinenstätte südlich von Gerasa, welche noch heute den Namen Ammân trägt. Die Ruinen gehören, wie die von Kanatha und Gerasa, der römischen Zeit an[342]. Den Namen *Φιλαδέλφεια* erhielt die Stadt durch Ptolemäus II Philadelphus, auf welchen demnach auch ihre Hellenisirung zurückzuführen ist[343]. Zur Zeit Antiochus' d. Gr. war sie eine starke Festung, die Antiochus im J. 218 v. Chr. vergeblich mit Sturm zu nehmen suchte und erst dann in seine Gewalt bekam, als ihm ein Gefangener den unterirdischen Gang zeigte, durch welchen die Einwohner zum Wasserschöpfen hinabstiegen; diesen verstopfte Antiochus und zwang so die Stadt durch Wassermangel zur Uebergabe[344]. Um d. J. 135 v. Chr. (beim Tode des Makkabäers Simon) war Philadelphia in der Gewalt eines gewissen Zeno Kotylas (*Antt.* XIII, 8, 1. *Bell. Jud.* I, 2, 4). Alexander Jannäus hat es nicht erobert, während er nördlich Gerasa und südlich Esbon

---

Φιλαδελφία, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας. — Vgl. *ibid. p.* 288: *Ῥαββά, πόλις βασιλείας Ἀμμών, αὕτη ἐστὶ Φιλαδελφία.* — *Hieronymus, Comment. in Nahum* 3, 8 ff. *opp. ed. Vallarsi* VI, 572: *Ammana, quae nunc vocatur Philadelphia.* — *Steph. Byz.* s. Anm. 343.

342) S. überh.: Seetzen, Reisen I, 396 ff. IV, 212 ff. Burckhardt, Reisen II, 612—618. 1062. Ritter, Erdkunde XV, 2, 1145—1159. *De Saulcy, Voyage en Terre Sainte,* 1865, I, 237 *sqq.* (mit Plan). Bädeker-Socin, Palästina 3. Aufl. S. 187 ff. (mit Plan). *Merrill, East of the Jordan p.* 399 *sqq. Conder, Quarterly Statement* 1882, *p.* 99—112. *The Survey of Eastern Palestine vol.* I, *by Conder,* 1889, *p.* 19—64 (eingehendste Beschreibung der Ruinen mit genauem Plan). Benzinger, Zeitschr. des DPV. XIV, 73 f. *Gautier, Au dela du Jourdain, Genève* 1896, *p.* 93—110 (mit Abbildungen). — Abbildungen: *Laborde, Voyage en Orient* (*Paris* 1837 *sqq.*) *livr.* 28—29. — Für das Historische ausser Ritter auch die Artikel über „Rabbath Ammon" in Winer's RWB., Herzog's Real-Enc. (1. Aufl. XII, 469 f.), Schenkel's Bibel-Lex., Riehm's WB. Kuhn II, 383 f. *Guy le Strange, Palestine under the Moslems p.* 391—393.

343) *Steph. Byz. s. v. Φιλαδέλφεια . . . τῆς Συρίας ἐπιφανὴς πόλις, ἡ πρότερον Ἄμμανα, εἶτ' Ἀστάρτη, εἶτα Φιλαδέλφεια ἀπὸ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου.* — *Hieronymus in Ezech. c.* 25 (*Vallarsi* V, 285): *Rabbath, quae hodie a rege Aegypti Ptolemaeo cognomento Philadelpho, qui Arabiam tenuit cum Iudaea, Philadelphia nuncupata est.* — *L. Müller* (*Numismatique d'Alexandre le Grand p.* 309, *planches n.* 1473 *sqq.*) weist einige Münzen Alexander's d. Gr. mit den Buchstaben *Φι* unserm Philadelphia zu. Obwohl es möglich ist, dass man auch noch zur Zeit des Ptolemäus II Münzen mit dem Namen Alexander's geprägt hat (s. oben Anm. 181), so scheint mir die Richtigkeit dieser Erklärung doch sehr unsicher. Man kann z. B. wenn man in die Zeit des Ptolemäus II herabgehen will, auch an Philoteria (*Polyb.* V, 70) denken.

344) *Polyb.* V, 71. — Conder hat bei seinen Vermessungsarbeiten in Amman im Norden der Burg einen Gang aufgefunden, welcher möglicherweise mit dem von Polybius erwähnten identisch ist, s. *Athenaeum* 1883, *Nr.* 2905,

in seiner Gewalt hatte. Darum wird Philadelphia auch nicht unter den Städten genannt, welche durch Pompejus vom jüdischen Gebiete abgetrennt wurden. Doch wurde es von Pompejus dem Städtebund der Dekapolis eingefügt[345]) und hat darum die pompejanische Aera[346]). Herodes kämpfte in der Gegend von Philadelphia gegen die Araber[347]). Im J. 44 nach Chr. entstanden blutige Händel zwischen den Juden Peräa's und den Philadelphenern wegen der Grenzen eines Dorfes, das in unserem jetzigen Josephus-Texte Mia heisst, wofür aber wahrscheinlich Zia zu lesen ist (*Antt.* XX, 1, 1)[348]). Römische Soldaten, die aus Philadelphia stammten, kommen schon seit etwa 69 n. Chr. vor[349]). Beim Ausbruch des jüdischen | Krieges wurde Philadelphia von den aufständischen Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1). Wie Gerasa so wird auch Philadelphia von dem unter Antoninus Pius schreibenden Geographen Ptolemäus zur Provinz Syrien gerechnet (*Ptol.* V, 15, 23). Er nennt dabei das Gebiet der Dekapolis *Κοίλης Συρίας Δεκάπολις* (V, 15, 22). Dem entspricht es, dass auch bei Stephanus Byz. und auf Münzen gerade die Städte der Dekapolis als solche der *Κοίλη Συρία* bezeichnet werden (bei Steph. Byz.: Skythopolis, Pella, Dium, Gerasa; auf Münzen: Abila bis Caracalla, Gadara bis Elagabal). Die Münzen von Philadelphia mit der Aufschrift *Φιλαδελφέων Κοίλης Συρίας* gehen aber bis

---

p. 832: *the discovery at Ammân.* Vgl. auch *Quarterly Statement* 1882, *p.* 109, und bes. *The Survey of Eastern Palestine vol.* I, *by Conder*, 1889, *p.* 34.

345) *Plinius* V, 18, 74. *Ptolem.* V, 15, 23.

346) *Chron. paschale* (*ed. Dindorf* I, 351) *ad Olymp.* 179, 2 = 63 *a. Chr.*: *Φιλαδελφεῖς ἐντεῦθεν ἀριθμοῦσι τοὺς ἑαυτῶν χρόνους.* — Die Aera findet sich öfters auch auf Münzen. S. *Noris* III, 9, 2 (*ed. Lips. p.* 308—316). *Eckhel* III, 351. *Mionnet* V, 330—333. *Suppl.* VIII, 232—236. *De Saulcy p.* 386—392, *pl.* XXII *n.* 3—9.

347) *B. J.* I, 19, 5. An der Parallelstelle *Antt.* XV, 5, 4 wird Philadelphia nicht genannt.

348) Ein Dorf Zia 15 *m. p.* westlich von Philadelphia erwähnt *Eusebius, Onomast. p.* 258: *καὶ ἔστι νῦν Ζία κώμη ὡς ἀπὸ ιε σημείων Φιλαδελφίας ἐπὶ δυσμάς.* Die Vermuthung, dass bei Josephus a. a. O. Zia zu lesen sei, haben schon Reland (*p.* 897), Havercamp (zu *Jos. l. c.*) und *Tuch* (*Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis, Lips.* 1859, *p.* 19 *sq.*) ausgesprochen.

349) Ein *Proculus Rabili f(ilius)* aus Philadelphia diente in der *cohors* II *Italica civium Romanorum*, welche um 70 n. Chr. in Syrien stand. Sein in Carnuntum (an der Donau unterhalb Wien's) gefundener Grabstein macht es wahrscheinlich, dass er unter den Truppen sich befand, welche Mucianus Ende 69 n. Chr. aus Syrien nach dem Abendlande führte (Bormann, Archäologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn XVIII, 1895, S. 218 f. 223 f.). — Ein *M. Ulpius C. fil.* aus Philadelphia kommt in einer Liste vom J. 194 n. Chr. vor (*Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 6580). Auch hier ist wohl unser Philadelphia gemeint (*Mommsen, Ephem. epigr.* V, 206).

Alexander Severus[350]. Bei Abila und Gadara kann nun der Zusatz *Κοι. Συρ.* auch im amtlichen römischen Sinne correct sein. Denn als unter Septimius Severus Syrien in *Syria Phoenice* und *Syria Coele* getheilt wurde (letzteres das nördliche und innere Syrien mit der Hauptstadt Antiochia umfassend)[351], können die Städte der Dekapolis trotz ihrer südlichen Lage sehr wohl bei *Syria Coele* geblieben sein. Philadelphia aber kann damals nicht mehr dazu gehört haben, da es südlicher als Gerasa liegt und letzteres schon unter Marc Aurel zu Arabien gezogen worden ist. Man muss also annehmen, dass Philadelphia auf seinen Münzen die Bezeichnung *Κοίλης Συρίας* beibehalten hat, auch als sie im amtlichen Sinne nicht mehr zutreffend war. Andererseits wird es im amtlichen Sinne correct sein, wenn auf einer Inschrift aus der Zeit Marc Aurel's Philadelphia *Φιλαδέλφεια τῆς Ἀραβίας* heisst[352]. Bestätigt wird dies durch einen in Philadelphia gefundenen Votivstein mit der Aufschrift *I. O. M. Conservatori L. Aemilius Carus leg. Aug. pr. pr.*[353]. Denn L. Aemilius Carus ist uns als Statthalter Arabiens, wahrscheinlich aus der Zeit des Antoninus Pius bekannt. Wie es scheint, ist also Philadelphia noch etwas früher als Gerasa zur Provinz Arabien gezogen worden[354]. Im vierten Jahrh. war es eine der

350) *Mionnet Suppl.* VIII, 236. *De Saulcy p.* 392.

351) Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 423.

352) *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III *n.* 1620b. Vgl. oben S. 36.

353) Mittheilungen u. Nachrichten des DPV. 1896, S. 3—4.

354) Ueber die Frage, wann Philadelphia zur Provinz Arabien gezogen worden sei, gehen die Ansichten ähnlich wie bei Gerasa auseinander (s. oben Anm. 334). Auf die Bedeutung des genannten Votivsteines für die Entscheidung der Frage hat Clermont-Ganneau hingewiesen (*Études d'Archéologie orientale t.* II, 1897 = *Bibliothèque de l'école des hautes études fasc.* 113, *p.* 88 *sq.*). Er schliesst sich dabei an Liebenam an, welcher die arabische Statthalterschaft des Aemilius Carus um 120 n. Chr. ansetzt (Forschungen zur Verwaltungsgesch. des röm. Kaiserreichs I, 44). Dieser Ansatz ist aber nicht begründet. Wir kennen zwar den *cursus honorum* des Aemilius Carus sehr genau aus der römischen Inschrift *Corp. Inscr. Lat.* VI *n.* 1333. Hiernach war er in jüngeren Jahren u. A. *tribunus militum legionis IX Hispanae*, später Statthalter von Arabien, Gallia Lugdunensis und Cappadocien. Dazu kommt noch die auf jener Inschrift nicht erwähnte, also später fallende Statthalterschaft von Dacien (*Corp. Inscr. Lat.* III *n.* 1153. 1415. *Suppl.* 7771, überall: *L. Aemilius Carus leg. Aug. pr. pr. III Daciarum*). Für die Chronologie haben wir aber nur zwei Anhaltspunkte: 1) Die *leg. IX Hisp.* kommt unter Antoninus Pius und später nicht mehr vor; also hat Carus wahrscheinlich noch unter Hadrian als Tribun gedient. 2) Die Provinz Dacien ist erst durch Marc Aurel in drei Provinzen getheilt worden; also war Carus nicht früher Statthalter dieser Provinz. Hiernach lässt sich nur sagen, dass seine Laufbahn hauptsächlich unter Antoninus Pius fällt (*Borghesi, Oeuvres* IV, 159.

bedeutendsten Städte dieser Provinz[355]. — Josephus erwähnt das Gebiet von Philadelphia (Φιλαδελφηνή) als Ostgrenze Peräa's (*B. J.* III, 3, 3). Wenn die Vermuthung richtig ist, dass *Jos. Antt.* XX, 1, 1 Zia zu lesen ist, so erstreckte sich das Gebiet von Philadelphia etwa 15 *m. p.* weit westlich von der Stadt; d. h. es gehörte von dem zwischen dem Jordan und der Stadt liegenden Lande reichlich die Hälfte zum philadelphenischen Gebiete.

Von sämmtlichen bisher besprochenen Städten ist es zweifellos, dass sie selbständige politische Communen bildeten, die — wenigstens seit der Zeit des Pompejus — nie innerlich mit dem jüdischen Gebiet zu einer einheitlichen Organisation verschmolzen, sondern höchstens äusserlich unter demselben Herrscher mit ihm vereinigt waren. Fast alle haben eine vorwiegend heidnische, seit dem dritten Jahrhundert vor Chr. mehr und mehr hellenisirte Bevölkerung. Nur in Jope und Jamnia und vielleicht in Azotus hat seit der Makkabäerzeit das jüdische Element das Uebergewicht gewonnen. Aber auch diese Städte nebst ihrem Gebiet bilden nach wie vor selbständige politische Gemeinden. — Unter dieselbe Kategorie gehören nun auch, wie Kuhn mit Recht annimmt[356], die von Herodes und seinen Söhnen neugegründeten Städte. Zwar haben manche von ihnen eine vorwiegend jüdische Bevölkerung. Aber auch wo dies der Fall war, war doch die Verfassung nach hellenistischer Weise organisirt, wie namentlich das Beispiel von Tiberias zeigt; in den meisten wird ohnehin die heidnische Bevölkerung überwogen haben. Es ist daher nicht anzunehmen, dass sie der Organisation des

---

Rohden, *De Palaestina et Arabia etc.* 1885, *p.* 49 *sq.* Pauly-Wissowa, Real-Enc. I, 549. *Prosopographia imperii Romani* I *ed. Klebs* 1897 *p.* 27). Der aus dem Tribunat der *leg. IX* sich ergebende *terminus a quo* ist aber nicht ganz sicher. Es bleibt daher die Möglichkeit, dass Carus erst unter Marc Aurel Statthalter von Arabien war. Ist er es schon unter Antoninus Pius gewesen, so würde Philadelphia etwas früher als Gerasa zur Provinz Arabien gezogen worden sein. Dem widerspricht nicht Ptolemäus, da dieser unter Antoninus Pius schrieb (s. Boll, Jahrbb. f. class. Phil. Suppl.-Bd. 21, 1894, S. 53—66; Ptolemäus kennt bereits Jerusalem als *Aelia Capit.* V, 16, 8). Die Zuziehung Philadelphia's zur Provinz Arabien war darum besonders wünschenswerth, weil es an der Verbindungslinie zwischen den beiden bedeutendsten Städten der Provinz, Bostra und Petra lag (zunächst an der Linie Bostra — Medaba; von Medaba aus war aber schon unter Trajan eine Strasse nach Petra gebaut worden, s. *Revue biblique* VI, 1897, *p.* 574—592).

355) *Ammian. Marcellin.* XIV, 8, 13 (s. oben Anm. 335). Vgl. auch die Stellen aus Eusebius, oben Anm. 341.

356) Die städtische und bürgerliche Verfassung des röm. Reichs II, 346—348.

jüdischen Landes | einverleibt waren, sondern sie nehmen innerhalb desselben eine ähnliche unabhängige Stellung ein, wie die älteren hellenistischen Städte. Ja in Galiläa scheint umgekehrt das jüdische Land, das freilich auch mit heidnischen Elementen durchsetzt war, den neuerbauten Hauptstädten — zuerst Sepphoris, dann Tiberias, dann wieder Sepphoris — untergeordnet worden zu sein (vgl. die betreffenden Artikel). — Unter den von Herodes erbauten Städten gehören jedenfalls hieher die beiden wichtigsten: Sebaste = Samaria und Cäsarea, von welch' letzterem bereits oben (Nr. 9) die Rede gewesen ist. Von geringerer Bedeutung sind Gaba in Galiläa und Esbon in Peräa (*Antt.* XV, 8, 5); auch sie sind aber sicher als vorwiegend heidnische Städte zu betrachten, da sie beim Ausbruch des jüdischen Krieges ebenso von den aufständischen Juden überfallen wurden, wie etwa Ptolemais und Cäsarea, Gerasa und Philadelphia (*Bell. Jud.* II, 18, 1). Endlich sind als von Herodes gegründete Städte noch zu erwähnen Antipatris und Phasaelis, während das mit letzterem zusammen genannte Kypros ein blosses Kastell bei Jericho, keine πόλις war (*B. J.* I, 21, 9. *Antt.* XVI, 5, 2); das Gleiche gilt auch von den Festungen Alexandreion, Herodeion, Hyrkania, Masada und Machärus. — Von den Söhnen des Herodes hat Archelaus nur das Dorf (κώμη) Archelais gegründet[357]. Philippus dagegen erbaute Cäsarea = Panias und Julias = Bethsaida, Herodes Antipas die Städte Sepphoris, Julias = Livias und Tiberias. Est ist demnach noch von folgenden zehn Städten zu handeln:

24. Sebaste = Samaria[358]. Die Hellenisirung der Stadt Samaria (hebr. שֹׁמְרוֹן) ist bereits ein Werk Alexander's des Grossen. Die Samaritaner hatten während Alexanders Aufenthalt in Aegypten (332/331 v. Chr.) den Andromachus, den Befehlshaber von Cölesyrien, ermordet. Als daher Alexander aus Aegypten zurückkehrte (331

357) Vgl. über dieses *Jos. Antt.* XVII, 13, 1. *Antt.* XVIII, 2, 2. *Plinius* XIII, 4, 44. *Ptolem.* V, 16, 7. Nach der *tabula Peutinger.* lag *Arcelais* an der Strasse von Jericho nach Skythopolis, 12 *m. p.* von Jericho, 24 *m. p.* von Skythopolis (eine dieser Ziffern, wahrscheinlich die letztere, ist zu klein, s. oben § 17c, 2. Aufl. I, 377). Vgl. auch Robinson, Palästina II, 555. Ders., Neuere bibl. Forschungen S. 399f. Ritter XV, 1, 457. *Guérin Samarie* I, 235—238. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 387. 395 *sq.*; dazu Bl. XV der Karte.

358) Vgl. überhaupt: *Reland p.* 979—983. Pauly's Enc. VI, 1, 727 f. Winer *s. v.* Samaria. Raumer S. 159f. Robinson, Palästina III, 365—378. Ritter, Erdkunde XVI, 658—666. *Guérin, Samarie* II, 188—210. Bädeker-Socin 3. Aufl. S. 226f. Sepp, Jerusalem II, 66—74. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 160 *sq.* 211—215 (mit Plan); dazu Blatt XI der grossen englischen Karte.

v. Chr.), hielt er über die Schuldigen strenges Gericht und siedelte in Samaria macedonische Colonisten an[359]). Die Chronik des Eu-| sebius spricht auch von einer Neugründung durch Perdikkas[360]), die er bei seinem Feldzuge gegen Ägypten, kurz vor seinem Tode (321 v. Chr.), vorgenommen haben könnte. Da aber eine Neugründung so bald nach der Colonisirung durch Alexander d. Gr. unwahrscheinlich ist, hat man vielleicht anzunehmen, dass beide identisch sind, dass also Perdikkas im Auftrage Alexanders gehandelt hat[361]). Wie in alter Zeit so war Samaria auch jetzt noch eine wichtige Festung. Sie wurde darum von Ptolemäus Lagi geschleift, als dieser im J. 312 das kurz zuvor eroberte Cölesyrien dem Antigonus wieder preisgab[362]). Etwa fünfzehn Jahre später (um 296 v. Chr.) wurde Samaria, das wohl inzwischen wiederhergestellt worden war, von Demetrius Poliorketes in seinem Kampf gegen Ptolemäus Lagi abermals zerstört[363]). Von da an fehlen für längere Zeit specielle Daten über die Geschichte der Stadt. Polybius erwähnt zwar, dass Antiochus d. Gr. bei seiner ersten und zweiten Eroberung Palästina's (218 und 198 v. Chr.) die Landschaft Samarien besetzte[364]); aber des Schicksales der Stadt wird dabei nicht gedacht. Von Interesse ist, dass die Landschaft Samarien unter den Ptolemäern wie unter den Seleuciden in ähnlicher Weise

---

359) *Curtius Rufus* IV, 8: *Oneravit hunc dolorem nuntius mortis Andromachi, quem praefecerat Syriae: vivum Samaritae cremaverant. Ad cujus interitum vindicandum, quanta maxime celeritate potuit, contendit, advenientique sunt traditi tanti sceleris auctores.* — *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 114 (*ad ann. Abr.* 1680, nach dem Armenischen): *Andromachum regionum illarum procuratorem constituit, quem incolae urbis Samaritarum interfecerunt: quos Alexander ab Egipto reversus punivit: capta urbe Macedonas ut ibi habitarent collocavit.* — Ebenso *Syncell. ed. Dindorf* I, 496: τὴν Σαμάρειαν πόλιν ἑλὼν Ἀλέξανδρος Μακεδόνας ἐν αὐτῇ κατῴκισεν.

360) S. unten Anm. 363, und dazu Droysen III, 2, 204. Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 293.

361) So Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895) S. 16—18.

362) *Diodor.* XIX, 93. — Vgl. oben Anm. 60 (Gaza), 132 (Jope), 182 (Ptolemais).

363) *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 118 (*ad Olymp.* 121, 1 = 296 v. Chr., nach dem Armenischen): *Demetrius rex Asianorum, Poliorcêtes appellatus, Samaritanorum urbem a Perdica constructam* (*s. incolis frequentatam*) *totam cepit.* Dieselbe Stelle nach *Hieronymus* (bei *Schoene* II, 119): *Demetrius rex Asiae cognomento Poliorcetes Samaritanorum urbem vastat quam Perdicca ante construxerat.* — *Syncell. ed. Dindorf* I, 519: Δημήτριος ὁ Πολιορκητὴς τὴν πόλιν Σαμαρέων ἐπόρθησεν. Ebenso I, 522. — Vgl. Droysen II, 2, 243. 255. Stark S. 361.

364) *Polyb.* V, 71, 11. XVI, 39 = *Joseph. Antt.* XII, 3, 3.

wie Judäa eine eigene Provinz bildete, die wieder in einzelne *νομοί* zerfiel[365]). Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr., als die seleucidischen Epigonen das Um-sich-greifen der jüdischen Macht nicht mehr zu hindern vermochten, fiel Samaria der jüdischen Eroberungspolitik zum Opfer: noch unter Johannes Hyrkanus (um 107 vor Chr.) wurde die Stadt — damals eine *πόλις ὀχυρωτάτη* — von dessen Söhnen Antigonus und Aristobulus nach einjähriger Belagerung erobert und gänzlich dem Untergang preisgegeben (*Antt.* XIII, 10, 2—3. *Bell.* | *Jud.* I, 2, 7)[366]). Alexander Jannäus besass die Stadt oder deren Ruinen (*Antt.* XIII, 15, 4). Durch Pompejus wurde sie vom jüdischen Gebiete getrennt und von nun an nie wieder organisch mit demselben verbunden (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 7). Ihre Wiedererbauung ist ein Werk des Gabinius (*Antt.* XIV, 5, 3. *B. J.* I, 8, 4). Daher nannten sich die Einwohner vorübergehend auch *Γαβινιεῖς*[367]). Augustus verlieh die Stadt dem Herodes (*Antt.* XV, 7, 3. *B. J.* I, 20, 3); und erst durch diesen gelangte sie wieder zu neuer Blüthe. Während sie bisher eine zwar feste, aber verhältnissmässig kleine Stadt gewesen war, wurde ihr Umfang von Herodes bedeutend erweitert, so dass sie nun — zwanzig Stadien im Umkreis — den bedeutendsten Städten nicht nachstand. In der so erweiterten Stadt siedelte Herodes sechstausend Colonisten an, theils ausgediente Soldaten, theils Leute aus der Umgegend. Die Colonisten erhielten treffliche Ländereien. Auch die Befestigungswerke wurden erneuert und erweitert. Endlich erhielt die Stadt durch Errichtung eines Augustus-Tempels und anderer Prachtbauten auch den Glanz moderner Cultur[368]). Der neugegründeten Stadt gab Herodes zu Ehren des Cäsar, der vor Kurzem den Titel Augustus angenommen hatte, den Namen *Σεβαστή* (*Antt.* XV, 8, 5. *B. J.* I, 21, 2. *Strabo* XVI *p.* 760). Die Münzen der Stadt haben die Aufschrift *Σεβαστηνῶν* oder *Σεβαστηνῶν Συρ(ίας)* und eine eigene Aera, deren Ausgangspunkt das Jahr der

---

365) S. überh.: *Antt.* XII, 4, 1. 4. I *Makk.* 10, 30. 38. 11, 28. 34.

366) Wegen der Chronologie vgl. oben § 8 (2. Aufl. I, 211).

367) *Cedrenus ed. Bekker* I, 323: *τὴν τῶν Γαβινίων* [l. *Γαβινιέων*] *πόλιν, τήν ποτε Σαμάρειαν,* [*Herodes*] *ἐπικτίσας Σεβαστὴν αὐτὴν προσηγόρευσε.* Cedrenus verwechselt hierbei freilich Herodes den Grossen mit Herodes Antipas und diesen wieder mit Herodes Agrippa.

368) Von einer grossen Säulenstrasse, welche sich am Hügel entlang zog, und deren Erbauung wahrscheinlich dem Herodes zuzuschreiben ist, sind noch heute ansehnliche Reste erhalten. S. darüber die oben Anm. 358 citirte Literatur. Die Säulen stecken jetzt zu reichlich einem Drittel im Erdboden, s. *Clermont-Ganneau, Archaeological Researches in Palestine vol.* II, 1896, *p.* 335.

Neugründung ist, nach gewöhnlicher Annahme 25 vor Chr., vielleicht richtiger 27 vor Chr.[369]). Unter dem neuen Namen **Sebaste** (סבסטי) wird die Stadt auch in der rabbinischen Literatur erwähnt[370]). Wenn Josephus sagt, Herodes habe ihr eine „ausgezeichnete Verfassung", *ἐξαίρετον εὐνομίαν*, verliehen (*B. J.* I, | 21, 2), so werden unsere Kenntnisse dadurch freilich nicht bereichert. Es ist aber aus anderen Gründen wahrscheinlich, dass die Landschaft Samarien der Stadt Sebaste in ähnlicher Weise untergeordnet war, wie Galiläa der Hauptstadt Sepphoris (beziehungsweise Tiberias) und wie Judäa Jerusalem. Bei den Unruhen der Samaritaner unter Pilatus wird nämlich ein „**Rath der Samaritaner**", *Σαμαρέων ἡ βουλή*, erwähnt, der doch auf eine einheitliche Organisation der Landschaft hindeutet (*Antt.* XVIII, 4, 2)[371]). Sebastenische Soldaten dienten im Heere des Herodes und ergriffen bei den nach dem Tode des Herodes in Jerusalem ausgebrochenen Kämpfen die Partei der Römer gegen die Juden (*B. J.* II, 3, 4; 4, 2—3; vgl. *Antt.* XVII, 10, 3). Bei der Theilung Palästina's nach dem Tode des Herodes kam Sebaste sammt dem übrigen Samarien an **Archelaus** (*Antt.* XVII, 11, 4. *B. J.* II, 6, 3), nach dessen Verbannung unter römische Procuratoren, dann vorübergehend an **Agrippa** I, dann wieder unter Procuratoren. In dieser letzteren Zeit bildeten sebastenische Soldaten einen Hauptbestandtheil der in Judäa stationirten römischen Truppen (s. oben S. 80). Beim Ausbruch des jüdischen Krieges wurde Sebaste von den aufständischen Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1). Die Stadt Sebaste mit ihrer wohl vorwiegend heidnischen Einwohnerschaft ist damals ohne Zweifel, wie schon

---

369) Ueber das Datum der Neugründung s. § 15 (2. Aufl. I, 298 f.). — Ueber die Münzen überhaupt: *Noris* V, 5, 1 (*ed. Lips. p.* 531—536). *Eckhel*, III, 440 *sq. Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II, *lib.* IV, 303—308. *Mionnet* V, 513—516; *Suppl.* VIII, 356—359. *De Saulcy p.* 275—281. *pl.* XIV *n.* 4—7. — Auf einer angeblich in Sebaste gefundenen Inschrift findet sich das Datum *ἔτους ιε' κατὰ κτίσιν τῆς πόλεος* (*Revue biblique* III, 1894, *p.* 260). Der Fundort der Inschrift ist aber nicht Sebaste, sondern *Irbid* in Peräa (*Revue biblique* III, 1894, *p.* 623. Die an letzterer Stelle gegebene Copie erkennt *Clermont-Ganneau*, *Études d'archéologie orientale T.* I, 1895, *p.* 142 *sq.* gegenüber einer früher von ihm selbst mitgetheilten als die genauere an).

370) Mischna *Arachin* III, 2 (die „Lustgärten von Sebaste", פרדסות סבסטי, werden hier als Beispiel besonders werthvoller Ländereien angeführt, s. den Commentar Bartenora's in Surenhusius' Mischna V, 198). *Neubauer*, *Géographie du Talmud p.* 171 *sq.*

371) Ueber die Verfassung und politische Stellung, welche Herodes der Stadt gab, s. bes. **Kuhn**, Ueber die Entstehung der Städte der Alten (1878) S. 422 f. 428 ff.

bei den Unruhen nach dem Tode des Herodes (*Antt.* XVII, 10, 9. *B. J.* II, 5, 1) auf Seite der Römer geblieben, während allerdings die nationalen Samaritaner in der Gegend von Sichem eine schwierige Haltung annahmen (*B. J.* III, 7, 32). — Unter Septimius Severus wurde Sebaste römische Colonie[372]. Es trat aber jetzt an Bedeutung immer mehr hinter dem aufblühenden Neapolis (= Sichem) zurück[373]. Eusebius und Stephanus Byz. nennen Sebaste nur noch ein „Städtchen“[374]. Trotzdem war sein Gebiet so gross, dass es z. B. das 12 *m. p.* nördlich von der Stadt liegende Dothaim noch mit umfasste[375].

| 25. **Gaba**, *Γάβα* oder *Γαβά*. Der Name entspricht dem hebräischen גֶּבַע oder גִּבְעָה, Hügel, und ist als Ortsname in Palästina nicht selten. Für uns handelt es sich hier nur um ein **Gaba**, das nach den bestimmten Angaben des Josephus am Karmel lag, und zwar in der grossen Ebene, in der Nähe des Gebietes von Ptolemais und der Grenze Galiläa's, also am nordöstlichen Abhange des Karmel (s. bes. *Bell. Jud.* III, 3, 1 und *Vita* 24). Hier siedelte Herodes eine Colonie von ausgedienten Reitern an, nach welchen die Stadt auch *πόλις ἱππέων* genannt wurde (*B. J.* III, 3, 1. *Antt.* XV, 8, 5)[376]. Aus der Art, wie die Stadt an den beiden Stellen *B. J.* III, 3, 1, *Vita* 24 erwähnt wird, sieht man deutlich, dass sie nicht zum Gebiete von Galiläa gehörte. Da ihre Bevölkerung eine vorwiegend heidnische war, wurde sie beim Beginn des jüdischen Aufstandes von den

372) *Digest.* L, 15, 1, 7 (aus Ulpianus): *Divus quoque Severus in Sebastenam civitatem coloniam deduxit.* — Auf Münzen: COL. L. SEP. SEBASTE. — Vgl. *Eckhel* III, 441. *Zumpt*, *Commentationes epigr.* I, 432. Kuhn II, 56. Die Münzen bei *Mionnet* und *De Saulcy* a. a. O.

373) *Ammianus Marcellinus* XIV, 8, 11 nennt Neapolis, aber nicht Sebaste, unter den bedeutendsten Städten Palästina's. Vgl. oben Anm. 104.

374) *Euseb. Onomast.* p. 292: *Σεβαστήν, τὴν νῦν πολίχνην τῆς Παλαιστίνης.* — *Steph. Byz.* s. v. *Σεβαστή . . . ἔστι δὲ καὶ ἐν τῇ Σαμαρείτιδι πολίχνιον.*

375) *Euseb. Onomast.* p. 249: *Δωθαείμ . . . διαμένει ἐν ὁρίοις Σεβαστῆς, ἀπέχει δὲ αὐτῆς σημείοις ιβ ἐπὶ τὰ βόρεια μέρη.*

376) Die letztere Stelle (*Antt.* XV, 8, 5) lautet nach dem überlieferten Texte: *ἔν τε τῷ μεγάλῳ πεδίῳ, τῶν ἐπιλέκτων ἱππέων περὶ αὐτὸν ἀποκληρώσας, χωρίον συνέκτισεν ἐπί τε τῇ Γαλιλαίᾳ Γάβα καλούμενον καὶ τῇ Περαίᾳ τὴν Ἐσεβωνῖτιν.* Hiernach könnte man meinen, Herodes habe drei Colonien gegründet: 1) einen ungenannten Ort in der grossen Ebene, 2) einen Ort Namens Gaba in Galiläa, und 3) Esebonitis in Peräa. Die beiden ersteren sind aber sicher identisch; das *τε* nach *ἐπί* ist zu streichen, und der Sinn von *ἐπὶ τῇ Γαλιλαίᾳ* ist, wie der ganze Zusammenhang der Stelle zeigt: „zur Beherrschung Galiläa's“. Es wird hierdurch auch bestätigt, dass Gaba am östlichen Abhange des Karmel lag. — Uebrigens schwankt sowohl hier als in *B. J.* III, 3, 1 die Lesart zwischen *Γαβα* und *Γαβαλα*. Doch verdient ersteres den Vorzug.

Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1), während sie hinwiederum am Kampf gegen die Juden activen Antheil nahm (*Vita* 24). — Dieselbe Stadt ist wahrscheinlich das bei Plinius erwähnte *Geba* am Karmel[377]). Was dagegen an sonstigem Material angeblich über unser Gaba von den Gelehrten beigebracht worden ist, hat mehr dazu gedient, die Fragen nach seiner Lage und Geschichte zu verwirren, als sie aufzuhellen[378]). Ein Gabe 16 *m. p.* von Cäsarea wird von Eusebius erwähnt; aber die angegebene Entfernung ist für die Lage nordöstlich vom Karmel zu gering[379]). Noch unwahrscheinlicher ist | es, dass die Münzen mit der Aufschrift *Κλαυδι(έων) Φιλιπ(πέων) Γαβηνῶν* unserm Gaba angehören. Diese Titel deuten eher auf ein Gaba hin, welches zum Gebiete des Tetrarchen Philippus gehört hatte[380]); und hiermit kann das *Gabe* identisch sein, welches Plinius neben Cesarea Panias erwähnt[381]). Welches Gabe endlich das bei Hierokles erwähnte *Γάβαι* in *Palaestina secunda* ist, muss dahingestellt bleiben[382]). — Unser Gaba glaubt **Guérin** in dem Dorfe Scheikh Abreik auf einem Hügel nahe am Karmel aufgefunden zu haben, zu dessen Lage allerdings die Angaben des Josephus vortrefflich passen[383]).

---

377) *Plinius H. N.* V, 19, 75.

378) S. überh.: *Reland p.* 769. Pauly's Encykl. III, 563. Kuhn, Die städt. u. bürgerl. Verf. II, 320. 350 f. Ders., Ueber die Entstehung der Städte der Alten S. 424. Quandt, Judäa und die Nachbarschaft im Jahrh. vor und nach der Geburt Christi (1873) S. 120 f. Gelzer in seiner Ausg. des *Georgius Cyprius* 1890 *p.* 196 *sq.* Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas (1893) S. 292—294. Ders., Zeitschr. des DPV. XIX, 1896, S. 227.

379) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 246: *καὶ ἔστι πολίχνη Γαβὲ καλουμένη ὡς ἀπὸ σημείων ις τῆς Καισαρείας et alia villa Gabatha in finibus Diocaesareae παρακειμένη τῷ μεγάλῳ πεδίῳ τῆς Λεγεῶνος.* Die hier in lateinischer Uebersetzung aus Hieronymus eingeschalteten Worte sind im Eusebius-Text durch Homoioteleuton ausgefallen. Durch ihren Ausfall entstand der Schein, als ob das Städtchen Gabe 16 *m. p.* von Cäsarea und doch zugleich in der grossen Ebene von Legeon (Megiddo) liege, was nicht möglich ist. Das Gabe des Eusebius scheint vielmehr mit dem *Jeba* identisch zu sein, welches die grosse englische Karte direct nördlich von Cäsarea am westlichen Abhange des Karmel verzeichnet (*Map of Western Palestine,* Blatt VIII links oben; dazu *Memoirs* II, 42, wo freilich dieses *Jeba* mit der *πόλις ἱππέων* identificirt wird).

380) S. über die Münzen: *Noris* IV, 5, 6 (*ed. Lips. p.* 458—462). *Eckhel* III, 344 *sq. Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 128—130. *Mionnet* V, 316—318. *Suppl.* VIII, 220—222. *De Saulcy p.* 339—343, *pl.* XIX *n.* 1—7. — Die Münzen haben eine Aera, deren Anfangspunkt zwischen 693 und 696 *a. U.* liegt.

381) *Plinius H. N.* V, 18, 74.

382) *Hierocles Synecd. ed. Parthey p.* 44.

383) *Guérin, Galilée* I, 395—397. — Scheikh Abreik liegt auf einer isolirten Anhöhe unmittelbar am Karmel, unter gleicher geographischer Breite

26. Esbon oder Hesbon, hebr. חֶשְׁבּוֹן, bei LXX und *Eusebius* *'Εσεβών*, später *'Εσβοῦς*. Die Stadt lag nach Eusebius 20 *m. p.* östlich vom Jordan, gegenüber von Jericho[384]). Hiermit stimmt genau die Lage des heutigen Hesbân, östlich vom Jordan, unter gleicher geographischer Breite mit der Nordspitze des todten Meeres, woselbst sich auch noch Ruinen finden[385]). — Hesbon wird häufig als Hauptstadt eines amoritischen Reiches | erwähnt[386]). Bei Jesaja und Jeremia dagegen erscheint sie als moabitische Stadt[387]). Und als solche erwähnt sie auch Josephus noch zur Zeit des Alexander Jannäus. Durch des letzteren Eroberungen wurde sie dem jüdischen Reiche einverleibt (*Antt.* XIII, 15, 4. *Syncell.* I, 558). Ihre weitere Geschichte lässt sich nicht genau verfolgen. Herodes der Grosse hat sie jedenfalls besessen, da er sie zur Beherrschung Peräa's neu befestigte und eine Militärcolonie dorthin verlegte (*Antt.* XV, 8, 5)[388]). Das Gebiet von Esbon wird von Josephus als östliche Grenze Peräa's erwähnt; es gehörte also nicht zum jüdischen Peräa (*B. J.* III, 3, 3)[389]). Beim Ausbruch des jüdischen Krieges

---

mit Nazareth. Vgl. über dasselbe auch *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 343—351; dazu die englische Karte Blatt V. — Sicher unrichtig ist es, Gaba an der Stelle des heutigen Jebata zu suchen, wie Menke im Bibelatlas thut. Dieses liegt viel zu weit vom Karmel entfernt, mitten in der Ebene, und ist vielmehr mit dem Gabatha des Eusebius identisch (s. Anm. 379).

384) *Euseb. Onomast. p.* 253: *'Εσεβών . . . καλεῖται δὲ νῦν 'Εσβοῦς, ἐπίσημος πόλις τῆς 'Αραβίας, ἐν ὄρεσι τοῖς ἀντικρὺ τῆς 'Ιεριχοῦς κειμένη, ὡς ἀπὸ σημείων κ τοῦ 'Ιορδάνου.*

385) S. Seetzen, Reisen I, 407. IV, 220 ff. Burckhardt, Reisen II, 623 f. 1063. Ritter, Erdkunde XV, 2, 1176—1181. *De Saulcy, Voyage en Terre Sainte* (1865) I, 279 *sqq.* (mit einem Plan der Ruinenstätte). Bädeker-Socin, Palästina 3. Aufl. S. 191. — Für das Historische: *Reland p.* 719 *sq.* Raumer S. 262. Die Artikel über „Hesbon" bei Winer, Schenkel, Riehm, Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VI, 21 f. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verf. II, 337. 386 f. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas (Berlin 1886) S. 65 f. *The Survey of Eastern Palestine vol.* I, *by Conder*, 1889, *p.* 104—109.

386) *Num.* 21, 26 ff. *Deut.* 1, 4. 2, 24 ff. 3, 2 ff. 4, 46. *Josua* 9, 10. 12, 2 ff. 13, 10. 21. *Judic.* 11, 19 ff. Vgl. auch noch *Judith* 5, 15.

387) *Jesaja* 15, 4. 16, 8. 9. *Jerem.* 48, 2. 34. 45. 49, 3.

388) So ist die angeführte Stelle wohl zu verstehen; s. den Wortlaut oben Anm. 376. — Die Form *'Εσεβωνῖτις* ist Bezeichnung des Gebietes von Esbon. Die Stadt selbst heisst *'Εσεβών*. — Statt *'Εσεβωνῖτις* kommt auch vor *Σεβωνῖτις* *B. J.* II, 18, 1. III, 3, 3, s. d. folg. Anm.

389) Statt *Σιλβωνῖτις* ist a. a. O. sicher *Σεβωνῖτις* zu lesen, wie *B. J.* II, 18, 1. — In Menke's Bibelatlas Bl. V ist Esebon mit Recht ausserhalb Peräa's gesetzt; unrichtig ist dagegen, dass es dem Nabatäer-Reiche, statt dem Reiche Herodes' des Gr., zugetheilt wird. Nur dies ist möglich, dass es nach

wurde es von den aufständischen Juden überfallen (*B. J.* II, 18, 1). Bei Errichtung der Provinz Arabien 106 nach Chr. ist Esbon oder, wie es nun heisst, **Esbus** wahrscheinlich sofort dieser zugetheilt worden; denn schon Ptolemäus rechnet es zu Arabien[390]). Die wenigen bis jetzt bekannten Münzen gehören entweder Caracalla oder Elagabal an[391]). Zur Zeit des Eusebius war sie eine bedeutende Stadt[392]). Christliche Bischöfe von Esbus (*Esbundorum*, *Ἐσβουντίων*) werden im vierten und fünften Jahrhundert erwähnt[393]).

| 27. **Antipatris**, *Ἀντιπατρίς*[394]). Die Stadt lag an der Stelle oder in der Nähe eines Dorfes *Καφαρσαβᾶ*[395]) oder *Χαβαρσαβᾶ*[396]), auch *Καπερσαβίνη*[397]), hebr. כפר סבא, das auch in der rabbinischen

---

dem Tode des Herodes in die Hände der Araber fiel. Hiefür spricht allerdings der Umstand, dass Esbon seit Errichtung der Provinz Arabien dieser angehörte. Weniger beweisend ist die Erwähnung der *Esbonitae Arabes* bei *Plinius* V, 11, 65, da dies nur im ethnographischen Sinne gemeint ist. Jedenfalls bildete die *Σεβωνῖτις* zur Zeit des Josephus ein eigenes Stadt-Gebiet, das, wenn auch vielleicht den Arabern unterworfen, doch vom übrigen Arabien unterschieden wird, *B. J.* III, 3, 3.

390) *Ptolem.* V, 17, 6. Die Stadt heisst hier *Ἔσβουντα* (so auch der Codex von Vatopedi, s. *Géographie de Ptolémée, reproduction photolithographique etc. Paris* 1867, *p.* LVII unten), was aber eigentlich wohl Accusativ-Form von *Ἔσβους* ist.

391) *Eckhel* III, 503. *Mionnet* V, 585 *sq. Suppl.* VIII, 387. *De Saulcy p.* 393 *sq. pl.* XXIII *n.* 5—7. — Die bei *Mionnet Suppl.* VIII, 387 mitgetheilte Münze ist nicht von Esbus, sondern von Eboda in Arabien, s. Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques* (*Verhandelingen der koninkl. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, 14. *deel, Amsterdam* 1883) *p.* 450 *sq.*

392) S. oben Anm. 384. Eusebius erwähnt die Stadt auch sonst häufig im Onomasticon, s. Lagarde's Index *s. v. εσβους, εσεβουν* und *εσεβους*.

393) *Le Quien, Oriens christianus* II, 863.

394) S. überh.: *Reland p.* 569 *sq.* 690. Pauly's Encykl. I, 1, 1150. Kuhn II, 351. Winer *s. v.* Antipatris. Raumer S. 147. Robinson, Palästina III, 256—260. Ders., Neuere bibl. Forschungen S. 179—181. Ritter XVI, 569—572. *Guérin Samarie* II, 357—367, vgl. II, 132 *sq. Wilson, Quarterly Statement* 1874, *p.* 192—196. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 134. 258—262; dazu die engl. Karte Bl. X und XIII. Ebers und Guthe, Palästina Bd. II, S. 452. Buhl, Geogr. des alten Paläst. S. 199.

395) *Jos. Antt.* XVI, 5, 2.

396) *Antt.* XIII, 15, 1 nach den meisten Handschriften; die lat. Uebersetzung hat *Cafarsaba;* Niese liest mit *cod. Pal. Χαβερσαβᾶ.*

397) So ist statt *και περσαβινη* ohne Zweifel zu lesen an der Stelle des *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 367: *ὁ αὐτὸς δὲ καὶ Ἀνθηδόνα ἐπικτίσας Ἀγρίππειαν ἐκάλεσεν, ἔτι δὲ καὶ περσαβίνην εἰς ὄνομα Ἀντιπάτρου τοῦ ἰδίου πατρός.* Vgl. *Reland p.* 690. 925. In der parallelen Stelle bei *Syncellus ed. Dindorf* I, 595 heisst es: *ἔτι τε Παρσανάβαν εἰς τιμὴν Ἀντιπάτρου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἀντιπατρίδα ὠνόμασε.*

Literatur vorkommt[398]). Die Lage desselben ist bezeugt durch das heutige *Kefr Saba* nordöstlich von Jope, zu dessen Lage die Angaben der Alten über Antipatris stimmen: 150 Stadien von Jope[399]), am Eingang des Gebirges[400]), 26 *m. p.* südlich von Cäsarea an der Strasse von Cäsarea nach Lydda[401]). — Herodes gründete hier, in einer wohlbewässerten baumreichen Ebene eine neue Stadt, die er seinem Vater Antipater zu Ehren Antipatris nannte (*Antt.* XVI, 5, 2. *B. J.* I, 21, 9). Die Stadt wird unter diesem Namen, אנטיפטרס, auch in der rabbinischen Literatur erwähnt[402]); ferner bei Ptolemäus, Eusebius, Stephanus Byzantinus[403]). Im vierten Jahrh. n. Chr. war sie sehr heruntergekommen: das *Itinerar. Burdig.* nennt sie nur als *mutatio* (Halte-Station), nicht als *civitas*, Hieronymus bezeichnet sie als *semirutum oppidulum*[404]). Doch kommt ein Bischof von Antipatris noch in den Acten des Concils von Chalcedon, 451 n. Chr., vor[405]). Auch sonst ist ihre Existenz in dieser späteren Zeit noch bezeugt[406]). Ja noch im achten

---

398) Tosephta *Nidda* 649, 35 (*ed. Zuckermandel*); *bab. Nidda* 61ª; *jer. Demai* II, 1 *fol.* 22ᶜ. Hamburger, Real-Encycl. für Bibel und Talmud II, 637 (Art. „Kephar Saba"). Auch bei arabischen Geographen: *Guy le Strange, Palestine under the Moslems p.* 471.

399) *Antt.* XIII, 15, 1. Niese liest 160 nach *cod. Pal.*, dessen Zeugniss aber ganz allein steht.

400) *Bell. Jud.* I, 4, 7.

401) Das *Itinerarium Burdigalense* (bei *Tobler et Molinier, Itinera etc. p.* 20) giebt die Entfernung von Cäsarea nach Antipatris zu XXVI *m. p.*, die von Antipatris nach Lydda zu X *m. p.* an. Erstere Zahl stimmt fast genau zu der Lage von *Kefr Saba*, letztere ist infolge eines Fehlers der Handschriften zu klein. — Im Allgemeinen ist die Lage von Antipatris an der Strasse von Cäsarea nach Lydda und Jerusalem auch sonst bezeugt, s. Apostelgesch. 23, 31. *Jos. Bell. Jud.* II, 19, 1 u. 9. IV, 8, 1. *Hieronymus, Peregrinatio Paulae* (bei *Tobler, Palaestinae descr. p.* 13). — Die von Guérin, Wilson, Conder, Mühlau (Riehm's Wörterb., Berichtigungen) und Buhl gegen die Identität von *Kefr Saba* und Antipatris vorgebrachten Gründe scheinen mir nicht entscheidend. Richtig wird nur dies sein, dass das auf dürrem Boden liegende Dorf *Kefr Saba* nicht genau die Lage der Stadt Antipatris bezeichnet, die wohl etwas weiter südlich oder südöstlich zu suchen ist. Josephus sagt ja auch nur, die Stadt sei gegründet worden ἐν τῷ πεδίῳ τῷ λεγομένῳ Καφαρσαβᾶ (*Antt.* XVI, 5, 2). Letzteres ist aber sicher mit *Kefr Saba* identisch.

402) Mischna *Gittin* VII, 7. *bab. Gittin* 76ª. *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 58 (*Opp.* II, 214). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 86—90. Hamburger, Real-Encyclop. II, 62 f. (Art. „Antipatris").

403) *Ptolemaeus* V, 16, 6. *Eusebius Onomast. p.* 245. 246. *Steph. Byz. s. v.*

404) S. die in Anm. 401 citirten Stellen.

405) *Le Quien, Oriens christianus* III, 579 *sq.*

406) *Hierocles, Synecd. ed. Parthey p.* 43. Die *Notitia episcopat.* ebendas. *p.* 143.

Jahrh. n. Chr. wird sie als eine von Christen bewohnte Stadt erwähnt[407].

28. Phasaelis, *Φασαηλίς*[408]. Zu Ehren seines Bruders Phasael gründete Herodes im Jordanthal nördlich von Jericho die Stadt Phasaelis, in einer bis dahin unbebauten aber fruchtbaren Gegend, die er für die Cultur gewann (*Antt.* XVI, 5, 2. *B. J.* I, 21, 9). Nach seinem Tode ging die Stadt mit ihren werthvollen Palmenpflanzungen in den Besitz seiner Schwester Salome über (*Antt.* XVII, 8, 1. 11, 5. *B. J.* II, 6, 3); und nach deren Tod erhielt sie die Kaiserin Livia (*Antt.* XVIII, 2, 2. *B. J.* II, 9, 1). Der trefflichen Datteln, welche von den dortigen Palmen gewonnen wurden, gedenkt auch Plinius[409]. Sonst wird die Stadt noch erwähnt bei Ptolemäus, Stephanus Byz. und dem Geographen von Ravenna[410]. Ihr Name hat sich erhalten in dem heutigen Kharbet Fasail am Rande der Jordan-Ebene in fruchtbarer Gegend. Der von da nach dem Jordan fliessende Bach heisst Wadi Fasail[411].

29. Cäsarea Panias[412]. *Τὸ Πάνειον* heisst eigentlich die

---

407) *Theophanis Chronographia, ad ann.* 743 *p. Chr.* (*ed. Bonnens.* I, 658).

408) S. überh.: *Reland p.* 953 *sq.* Pauly's Encykl. V, 1439. Raumer S. 216. Robinson, Palästina II, 555. Ritter XV, 1, 458f. *Guérin*, *Samarie* I, 228—232. *The Survey of Western Palestine*, *Memoirs by Conder and Kitchener* II, 388. 392 *sq.;* dazu die grosse engl. Karte Bl. XV.

409) *Plinius H. N.* XIII, 4, 44: *sed ut copia ibi atque fertilitas, ita nobilitas in Judaea, nec in tota, sed Hiericunte maxume, quamquam laudatae et Archelaide et Phaselide atque Liviade, gentis ejusdem convallibus.*

410) *Ptolem.* V, 16, 7. *Steph. Byz. s. v. Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey* (1860) *p.* 84. — Auch im Mittelalter (bei Burchardus und Marinus Sanutus) wird die Stadt noch erwähnt, s. die Stellen bei *Guérin*, *Samarie* I, 231 *sq.*

411) S. bes. die grosse englische Karte Blatt XV, und die Beschreibung bei Guérin und Conder a. a. O.

412) S. überh.: *Reland p.* 918—922. Raumer S. 245. Winer's RWB. und Schenkel's Bibel-Lex. *s. v.* Cäsarea. Kuhn II, 334. Robinson, Palästina III, 612 ff. 626—630. Ders., Neuere bibl. Forschungen S. 520—538. Ritter, Erdkunde XV, 1, 195—207. *Guérin*, *Galilée* II, 308—323. *The Survey of Western Palestine*, *Memoirs by Conder and Kitchener* I, 95. 109—113. 125—128; dazu die engl. Karte Bl. II. Ebers und Guthe, Palästina in Bild und Wort I, 356—366. — Zur Geschichte der Stadt im Mittelalter auch: Gildemeister, Zeitschr. des DPV. X, 1887, S. 188 f. *Clermont-Ganneau*, *Recueil d'archéologie orientale t.* I, 1888, *p.* 242—261. *van Berchem*, *Le château de Bâniâs et ses inscriptions* (*Journal asiatique*, *huitième série t.* XII, 1888, *p.* 440—470). *Guy le Strange*, *Palestine under the Moslems p.* 418 *sq.* — Zur Topographie der Umgebung: auch Schumachers Karte des Dscholan, Zeitschr. des DPV. IX, 1886. — Ansichten der Pan-Grotte auch bei: *Duc de Luynes*, *Voyage d'Exploration etc.* Atlas *pl.* 62—63. — Inschriften: *Corp. Inscr. Graec.*

dem Pan geweihte Grotte am Ursprung des Jordan[413]). Sie wird unter diesem Namen zuerst von Polybius zur Zeit Antiochus' des Grossen erwähnt, der dort im J. 198 v. Chr. den entscheidenden Sieg über den ägyptischen Feldherrn Skopas erfocht, infolge dessen ganz Palästina in seine Hände fiel[414]). Schon diese frühzeitige Erwähnung lässt auf eine Hellenisirung des Ortes im dritten Jahrh. vor Chr. schliessen. Jedenfalls war die Bevölkerung der dortigen Gegend, wie auch deren weitere Geschichte zeigt, eine vorwiegend nichtjüdische. — In der ersten Zeit des Herodes gehörte die Landschaft *Πανιάς* (so heisst sie eben wegen der dort befindlichen Pan-Grotte) einem gewissen Zenodorus. Nach dessen Tod im J. 20 vor Chr. wurde sie von Augustus dem Herodes geschenkt (s. oben § 15), welcher in der Nähe der Pan-Grotte einen prachtvollen Augustus-Tempel erbaute (*Antt.* XV, 10, 3. *B. J.* I, 21, 3). Der Ort, welcher ebendaselbst lag, hiess ursprünglich, wie die Landschaft *Πανιάς* oder *Πανεάς*[415]). Zu einer ansehnlichen Stadt wurde er aber erst durch den Tetrarchen Philippus, den Sohn des Herodes, umgeschaffen. Dieser legte die Stadt neu an und nannte sie zu Ehren des Augustus *Καισάρεια* (*Antt.* XVIII, 2, 1. *Bell. Jud.* II, 9, 1). Die Gründung fällt ganz in die erste Zeit des Philippus; denn die Münzen der Stadt haben eine Aera, welche wahrscheinlich das Jahr 3 vor Chr. (751 *a. U.*) oder spätestens 2 v. Chr. (752 *a. U.*) zum Ausgangspunkte hat[416]). Nach dem Tode des Philippus kam

---

n. 4537—4539. *De Saulcy, Voyage autour de la mer morte*, Atlas (1853) *pl.* XLIX. *Le Bas et Waddington, Inscriptions* T. III, *n.* 1891—1894.

413) Als Grotte (*σπήλαιον, ἄντρον*) wird das Paneion beschrieben bei *Joseph. Antt.* XV, 10, 3. *Bell. Jud.* I, 21, 3. III, 10, 7: *δοκεῖ μὲν Ἰορδάνου πηγὴ τὸ Πάνειον.* — *Stephanus Byz. s. v. Πανία.* — Nächst der Grotte hiess auch der Berg ebenso, *Euseb. Hist. eccl.* VII, 17: *ἐν ταῖς ὑπωρείαις τοῦ καλουμένου Πανίου ὄρους.* (Eigentlich ist *τὸ Πάνειον* Adjectiv, zu welchem also entweder *ἄντρον* oder *ὄρος* zu ergänzen ist.)

414) *Polyb.* XVI, 18. XXVIII, 1.

415) *Πανιάς* oder *Πανεάς* ist eigentlich Adjectiv, und zwar das *fem.* zu *Πάνειος* (wie *ἀγριάς, λευκάς, ὀρειάς fem. poett.* zu *ἄγριος, λευκός, ὄρειος*). Daher dient dasselbe Wort sowohl zur Bezeichnung der Landschaft (wobei *χώρα* zu ergänzen ist, so *Antt.* XV, 10, 3. XVII, 8, 1. *Bell. Jud.* II, 9, 1. *Plinius* V, 18, 74: *Panias in qua Caesarea*), als zur Bezeichnung der Stadt oder Ortschaft (wobei *πόλις* oder *κώμη* zu ergänzen ist, so *Antt.* XVIII, 2, 1).

416) S. *Noris* IV, 5, 4 (*ed. Lips. p.* 442—453). *Eckhel* III, 339—344. *Sanclemente, De vulgaris aerae emendatione* (Rom 1793) III, 2 *p.* 322 *sqq.* Derselbe, *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV *p.* 202—218. Die Münzen bei *Mionnet* V, 311—315. *Suppl.* VIII, 217—220. *De Saulcy p.* 313—324, *pl.* XVIII. — Der Ansatz in der Chronik des Eusebius, welche die Gründung in die Zeit des Tiberius verlegt, ist ohne Werth. S.

dessen Gebiet ein paar | Jahre lang unter römische Verwaltung, dann an Agrippa I, dann wieder unter römische Procuratoren, endlich seit dem J. 53 n. Chr. an Agrippa II. Dieser erweiterte Cäsarea und nannte es zu Ehren des Nero *Νερωνιάς* (*Antt.* XX, 9, 4), welcher Name auch auf Münzen hier und da gebraucht ist[417]. Dass die Stadt auch damals noch eine vorwiegend heidnische war, sieht man aus *Jos. Vita* 13. Daher bringen dort während des jüdischen Krieges sowohl Vespasian als Titus ihre Rasttage unter Spielen und anderen Festlichkeiten zu[418]. — Der Name Neronias scheint sich nie eingebürgert zu haben. Im ersten Jahrh. n. Chr. heisst unser Cäsarea zur Unterscheidung von anderen gewöhnlich *Καισάρεια ἡ Φιλίππου*[419]; seine officielle Bezeichnung auf Münzen, namentlich des zweiten Jahrhunderts, ist *Καισ(άρεια) Σεβ(αστή) ἱερ(ὰ) καὶ ἄσυ(λος) ὑπὸ Πανείῳ*[420]. Sonst heisst es seit dem zweiten Jahrhundert gewöhnlich *Καισάρεια Πανιάς*, was im dritten Jahrhundert auch auf den Münzen vorherrschend wird[421]. Seit dem vierten Jahrhundert hat sich der Name Cäsarea ganz verloren; die Stadt heisst von nun an wieder nur *Πανεάς*[422]. Bei der ein-

darüber unten bei Tiberias. Nach Eusebius auch Hieronymus in der Chronik und *Comment. in Matth.* 16, 13 (s. Anm. 422).

417) *Eckhel* III, 343. *Mionnet* V, 315. *De Saulcy p.* 316. 318. *Madden, History of Jewish Coinage p.* 116. 117. Ders., *Coins of the Jews p.* 145. 146.

418) *Jos. B. J.* III, 9, 7. VII, 2, 1.

419) *Ev. Matth.* 16, 13. *Marc.* 8, 27. *Jos. Antt.* XX, 9, 4. *B. J.* III, 9, 7. VII, 2, 1. *Vita* 13.

420) S. die in Anm. 416 citirte Literatur, bes. Mionnet und de Saulcy.

421) *Ptolem.* V, 15, 21. VIII, 20, 12 (*Καισάρεια Πανιάς*). — *Corp. Inscr. Graec. n.* 4750 = Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien Bd. XII. Bl. 78 *Inscr. Gr. n.* 78 (auf der Memnonstatue zu Theben) und *Corp. Inscr. Graec. n.* 4921 = Lepsius Bl. 88 *Inscr. Gr. n.* 263 (zu Philä), beidemal: *Καισαρείας Πανιάδος*. — *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III *n.* 1620b (zu Aphrodisias in Karien, aus dem 2. Jahrh. n. Chr.): *Καισάρειαν Πανιάδα*. — *Tabula Peuting.* (*Caesareapaneas*). — *Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 85. — Die Münzen bei *De Saulcy p.* 317. 322 *sq.*

422) *Eusebius*, der die Stadt im *Onomasticon* häufig erwähnt, nennt sie stets nur *Πανεάς* (s. den Index in Lagarde's Ausgabe). Und dies ist überhaupt ihr Name in der kirchlichen Literatur; s. *Euseb. Hist. eccl.* VII, 17—18. *Hieron. in Jesaj.* 42, 1 *sqq. ed. Vallarsi* IV, 507 (*in confinio Caesareae Philippi, quae nunc vocatur Paneas*); *Idem, in Ezech.* 27, 19, *ed. Vall.* V, 317 (*ubi hodie Paneas, quae quondam Caesarea Philippi vocabatur*); *Idem in Matth.* 16, 13, *ed. Vall.* VII, 121 (*in honorem Tiberii* [*sic!*] *Caesaris Caesaream, quae nunc Paneas dicitur, construxit*). *Sozom.* V, 21. *Philostorg.* VII, 3 (vgl. auch *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 546). *Theodoret. quaest.* (s. die Stellen bei Reland *p.* 919). *Malalas ed. Dindorf p.* 237. *Glycas*, *Theophanes* (s. die Stellen bei *Reland p.* 922). *Photius cod.* 271 *sub fin.* — Die Acten der Concilien (bei *Le*

geborenen Bevölkerung scheint dies ohnehin stets der herr|schende Name geblieben zu sein[423]), wie er auch in der rabbinischen Literatur (in der Form פניים) vorwiegend gebraucht wird[424]). — Wenn im Neuen Testamente, *Marc.* 8, 27, die „Dörfer von Cäsarea Philippi" (*αἱ κῶμαι Καισαρείας τῆς Φιλίππου*) erwähnt werden, so ist hier mit dem Genetiv natürlich nicht nur eine „räumliche Beziehung" der Dörfer zur Stadt ausgedrückt[425]), sondern es sind die der Stadt gehörigen, ihr unterthänigen Dörfer gemeint: Cäsarea hat, wie jede dieser Städte, ein eigenes, von ihr beherrschtes Gebiet.

30. Julias, früher Bethsaida[426]). An der Stelle eines Dorfes Bethsaida nördlich vom See Genezareth gründete Philippus ebenfalls eine neue Stadt, welche er zu Ehren der Julia, der Tochter des Augustus, *Ἰουλιάς* nannte (*Antt.* XVIII, 2, 1. *Bell. Jud.* II, 9, 1). Die Lage derselben östlich vom Jordan kurz vor dessen Einfluss in den See Genezareth ist durch die wiederholten übereinstimmenden Angaben des Josephus ausser Zweifel gestellt[427]). Auch die Gründung dieser Stadt muss noch in die erste Zeit des Philippus fallen. Denn die Julia wurde von Augustus schon im J. 2 vor Chr. (752 *a. U.*) auf die Insel Pandateria verbannt[428]). Von da an ist es nicht mehr denkbar, dass Philippus noch eine Stadt nach ihr genannt

---

Quien, Oriens christianus II, 831). *Hierocles, Synecd. ed. Parthey p.* 43. *Theodosius, De situ terrae sanctae* § 13 (*ed. Gildemeister* 1882). — Ueber die angebliche Christus-Statue zu Paneas s. auch Gieseler, Kirchengesch. I, 1, 85 f.

423) Vgl. *Euseb. Hist. eccl.* VII, 17: *ἐπὶ τῆς Φιλίππου Καισαρείας, ἣν Πανεάδα Φοίνικες προσαγορεύουσι.*

424) Mischna *Para* VIII, 11. Tosephta *Bechoroth p.* 542, 1 *ed. Zuckermandel* (an beiden Stellen wird die „Grotte von Panias", מערת פניים, erwähnt). *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 1752. Levy, Chald. Wörterb. II, 273 f. *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 67 (*Opp.* II, 220). *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 236—238. — Die corrumpirte Form פמייס gehört nicht dem lebendigen Sprachgebrauch, sondern erst der späteren Text-Ueberlieferung an. An der citirten Mischna-Stelle haben die besseren Zeugen noch פניים (so *Aruch, cod. de Rossi* 138, *Cambridge University Additional* 470, 1). Im Aruch wird überhaupt nur diese Form angeführt.

425) So Winer, Grammatik § 30, 2.

426) S. überh.: *Reland p.* 653 *sqq.* 869. Raumer S. 122. Winer *s. v.* Bethsaida. Kuhn II, 352. Robinson, Palästina III, 565—567. Ritter XV, 1, 278 ff. *Guérin, Galilée* I, 329—338. Furrer in der Zeitschr. d. deutschen Pal.-Vereins II, 66—70.

427) S. bes. *Bell. Jud.* III, 10, 7; auch *Antt.* XVIII, 2, 1 (am See Genezareth), *Vita* 72 (nahe am Jordan), *Antt.* XX, 8, 4. *B. J.* II, 13, 2 (in Peräa). — Auch *Plinius H. N.* V, 15, 71 erwähnt Julias am östlichen Ufer des See's Genezareth.

428) *Vellejus* II, 100. *Dio Cassius* LV, 10. Vgl. *Sueton. Aug.* 65. *Tac. Annal.* I, 53. Pauly's Encykl. V, 844 f. *Lewin, Fasti sacri* (1865) *n.* 961.

haben sollte[429]. — Aus der späteren Geschichte der Stadt ist nur noch bekannt, dass sie durch Nero dem Agrippa II verliehen wurde (*Antt.* XX, 8, 4. *B. J.* II, 13, 2). Erwähnt wird sie auch bei Plinius, Ptolemäus und dem Geographen von Ravenna[430]. — Nach der Art, wie Josephus *Antt.* XVIII, 2, 1 von ihr spricht, könnte es scheinen, als ob Philippus nur den Namen des Dorfes Bethsaida in Julias geändert hätte, so dass also auch der neue Ort nur eine *κώμη* gewesen wäre[431]. Allein an einer andern Stelle (*Antt.* XX, 8, 4) unterscheidet er gerade Julias als *πόλις* von den umliegenden Dörfern; jenes war also doch wohl seit der Neugründung eine *πόλις* im eigentlichen Sinne. — Die Frage, ob das neutestamentliche Bethsaida mit dem unsrigen identisch ist — eine Frage, die neuerdings wieder mehrfach bejaht worden ist —, kann hier unerörtert bleiben[432].

31. Sepphoris, *Σέπφωρις*[433]. Die semitische Form dieses

---

429) So auch *Sanclemente, De vulgaris aerae emendatione p.* 327 *sqq. Lewin, Fasti sacri n.* 953. — Die Chronik des Eusebius setzt die Gründung von Julias irrthümlich in die Zeit des Tiberius. S. darüber unten bei Tiberias. — O. Holtzmann, Neutestamentl. Zeitgesch. S. 95 giebt freilich dem Eusebius den Vorzug vor Josephus und setzt die Gründung von Julias später als das öffentliche Wirken Jesu Christi.

430) *Plinius* V, 15, 71. *Ptolem.* V, 16, 4. *Geogr. Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 85.

431) *Antt.* XVIII, 2, 1: *κώμην δὲ Βηθσαϊδάν, πρὸς λίμνῃ δὲ τῇ Γεννησαρίτιδι, πόλεως παρασχὼν ἀξίωμα πλήθει τε οἰκητόρων καὶ τῇ ἄλλῃ δυνάμει, Ἰουλίᾳ θυγατρὶ τῇ Καίσαρος ὁμώνυμον ἐκάλεσεν.*

432) Für die Identität: H. Holtzmann, Jahrbb. f. prot. Theol. 1878, S. 383 f. Ders. im Hand-Commentar zum N. T. I, 2. Aufl. S. 174. Furrer, in der Zeitschr. d. DPV. II, 66—70. Ebers und Guthe, Palästina I, S. 334. 502. Oehlmann, Die Fortschritte der Ortskunde von Palästina 1. Thl. (Norden 1887, Progr.) S. 9. *G. A. Smith, Historical Geography of the Holy Land p.* 457 sq. Buhl, Geogr. des alten Palästina S. 242. — Gegen die Identität bes. Reland, Raumer und Winer a. a. O.; in neuerer Zeit z. B. van Kasteren, *Revue biblique* 1894 (s. Zeitschr. des DPV. XVIII, 226). *Ewing* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 282 *sq.* — Eine seltsame Ansicht hat Goodenow aufgestellt (*Bibliotheca sacra vol.* 45, 1888, *p.* 729—732). Er meint, bei der Gründung von Julias sei dessen alter Name aufgegeben und derselbe nun von der Vorstadt von Capernaum angenommen worden, *p.* 730: *Capernaum's suburb town* (*nearest to Julias*) *took up the relinquished name Bethsaida* (*Heb. „the house of food"*). Diese Vorstadt von Capernaum sei überall unter dem Bethsaida des Neuen Testamentes zu verstehen. In der Stelle *Luc.* 9, 10 giebt Goodenow der Lesart *εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά* den Vorzug. Gegen ihn vertheidigt Gray (*Bibliotheca sacra vol.* 46, 1889, *p.* 374—377) die Lesart des *textus receptus εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βεθσαϊδά.*

433) S. überh.: *Reland p.* 999—1003. Pauly's Encykl. VI, 1, 1050. Raumer S. 139. Kuhn II, 372. Robinson, Palästina III, 440—443. Ritter,

Ortsnamens schwankt zwischen צִפּוֹרִין und צִפּוֹרִי. Vielleicht ist ersteres die ältere, letzteres die abgeschliffene Form[434]. Der ersteren entspricht griech. und lat. *Σεπφουρίν*, *Saphorim*, *Safforine*[435], der letzteren *Σαπφουρεί*, *Sapori*, *Sabure*[436]. Josephus gebraucht constant die gräcisirte Form *Σέπφωρις*[437]. Auf Münzen nennen sich die Einwohner *Σεπφωρηνοί*[438]. — Die früheste Erwähnung findet sich bei Josephus im Anfange der Regierung des Alexander Jannäus, wo Ptolemäus Lathurus einen vergeblichen Versuch machte, Sepphoris mit Gewalt zu nehmen (*Antt.* XIII, 12, 5). Als Gabinius um 57—55 v. Chr. das jüdische Gebiet in fünf „Synedrien" zertheilte, verlegte er das Synedrium für Galiläa nach Sepphoris (*Antt.* XIV, 5, 4. *B. J.* I, 8, 5); dieses muss also schon damals die bedeu-

---

Erdkunde XVI, 748 f. *Guérin*, *Galilée* I, 369—376. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 279 *sq.* 330—338; dazu Bl. V der engl. Karte.

434) Im A. T. kommt der Ort nicht vor; sehr häufig dagegen in der rabbinischen Literatur; in der Mischna an folgenden vier Stellen: *Kidduschin* IV, 5. *Baba mezia* VIII, 8. *Baba bathra* VI, 7. *Arachin* IX, 6 (nach der Cambridger Handschrift auch *Joma* VI, 3 *fin.*); in der Tosephta sehr oft (s. den Index in Zuckermandels Ausgabe). Sonst vgl. *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa* c. 82—83 (*Opp.* II, 229 *sqq.*). *Neubauer*, *Géographie du Talmud* p. 191—195. Hamburger, Real-Encycl. für Bibel und Talmud II, 1115. — Die Orthographie schwankt zwischen צפורין (oder, was dasselbe ist, ציפורין, צפורים) und צפורי (resp. ציפורי). Der *cod. de Rossi* 138 hat an sämmtlichen vier Stellen der Mischna ציפורין; ebenso hat die Cambridger Handschrift (*University Additional* 470, 1) durchgängig die Pluralform. Auch im jerusalemischen Talmud scheint dies die herrschende Form zu sein (s. die Citate bei Lightfoot a. a. O.). Sonst dagegen ist צפורי vorherrschend; so namentlich auch in der Tosephta (nach Zuckermandel's Ausgabe). Analog ist das Schwanken zwischen den Formen Modein, Modeim und Modei. Die Pluralform dürfte in beiden Fällen das Ursprüngliche sein.

435) *Σεπφουρίν Epiphan. haer.* 30, 11 (*ed. Dindorf*). *Saphorim: Hieronymus praef. in Jonam* (*Vallarsi* VI, 390). *Safforine: Hieron. Onomast. ed. Lagarde p.* 88. Im *Evang. Johannis* 11, 54 hat der griech. und lat. Text des *cod. Cantabr.* nach *χώραν* den Zusatz *Σαμφουρειν*, *Sapfurim*. Auch hier ist, wie die Namensform zeigt, sicher Sepphoris gemeint, nicht Sepharvaim II *Reg.* 17, 24 ff., welches Resch vergleicht (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack X, 4, S. 141 f. 204).

436) *Σαπφουρεί Ptolem.* V, 16, 4 (der Codex von Vatopedi hat *Σαπφουρεί* ohne den Zusatz *ἡ Σαπφουρίς*, s. *Géographie de Ptolémée, reproduction photolithographique etc. p.* LVII). *Sapori: Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 85. *Sabure: Notitia dignitatum ed. Seeck p.* 73.

437) Nur *Antt.* XIV, 5, 4 ist die Ueberlieferung sehr unsicher. Es finden sich die Formen *Σαφούροις*, *Σαπφόροις*, *Σαμφώροις*, *Σεπφώροις* u. a. (s. Niese).

438) S. *Eckhel* III, 425. *Mionnet* V, 482. *De Saulcy p.* 325 *sq. pl.* XVII *n.* 1—4.

tendste Stadt Galiläa's gewesen sein. Als Waffenplatz wird es auch erwähnt bei der Eroberung Palästina's durch Herodes d. Gr., der es nur deshalb ohne Mühe einnehmen konnte, weil die Besatzung des Antigonus den Platz geräumt hatte (*Antt.* XIV, 15, 4. *B. J.* I, 16, 2). Bei dem Aufstand nach dem Tode des Herodes scheint Sepphoris ein Hauptsitz der Empörung gewesen zu sein. Varus entsandte dorthin eine Abtheilung seines Heeres, liess die Stadt in Brand stecken und die Einwohner als Sklaven verkaufen (*Antt.* XVII, 10, 9. *B. J.* II, 5, 1). Hiermit ist der bedeutsamste Wendepunkt in der Geschichte der Stadt gegeben: sie wurde aus einer national-jüdischen eine römerfreundlich gesinnte Stadt, vermuthlich auch mit gemischter Bevölkerung. Herodes Antipas nämlich, in dessen Besitz sie nun überging, liess sie neu aufbauen und machte sie zu einer „Zierde von ganz Galiläa“ (*Antt.* XVIII, 2, 1: *πρόσχημα τοῦ Γαλιλαίου παντός*). Aber die Bevölkerung war, wie namentlich ihre Haltung während des grossen Krieges v. J. 66—70 zeigte, nicht mehr eine antirömische, also wohl auch nicht mehr eine rein jüdische[439]. Vielleicht ist auf diesen Wechsel eine Stelle der Mischna zu beziehen, in welcher jedenfalls die „alte Regierung von Sepphoris“ als eine rein jüdische vorausgesetzt wird[440]. Bei

439) Dass sie doch auch jetzt noch eine vorwiegend jüdische war, erhellt besonders aus *B. J.* III, 2, 4: *προθύμους σφᾶς αὐτοὺς ὑπέσχοντο κατὰ τῶν ὁμοφύλων συμμάχους.*

440) *Kidduschin* IV, 5. Es heisst hier, dass als Israelite reinen Geblütes Jeder zu gelten habe, der seine Abkunft von einem wirklich im Dienst gewesenen Priester oder Leviten oder von einem Mitgliede des Synedriums nachweise; ja überhaupt Jeder, dessen Vorfahren als öffentliche Beamte oder Almosenpfleger bekannt waren; insonderheit nach Rabbi Jose auch Jeder מי שהיה חתום בארכי הישנה של ציפורין. Zur Erklärung dieser schwierigen Worte ist zu bemerken: חָתוּם, eigentlich „besiegelt“, ist hier so viel wie „bestätigt, anerkannt, urkundlich beglaubigt“ (vgl. den Gebrauch von *σφραγίζω* *Ev. Joh.* 3, 33. 6, 27). Das Wort עֵד, welches der Vulgärtext nach חתום hat, ist nach den besten Handschriften zu tilgen. ארכי ist = *ἀρχή*. ישנה ist sicherlich nicht der Ortsname Jeschana (wofür es die älteren Commentatoren gehalten haben), sondern das *Adj.* „alt“. Hiernach sind zwei Erklärungen möglich. Entweder 1) „Jeder, der (*resp.* dessen Vorfahre) anerkannt war **in** der alten Regierung von Sepphoris, als deren Mitglied“. Dann wäre vorausgesetzt, dass alle Mitglieder der alten Regierung von Sepphoris Israeliten reinen Geblütes waren. Oder 2) „Jeder, der anerkannt war **durch** die alte Regierung von Sepphoris“, nämlich als Israelite reinen Geblütes. Auch in diesem Falle wäre die alte Regierung von Sepphoris als rein israelitische Behörde vorausgesetzt. Die erstere Erklärung scheint mir nach dem Zusammenhang den Vorzug zu verdienen. — Fraglich kann allerdings sein, wann die alte rein-jüdische Regierung von Sepphoris durch eine andere, gemischte oder heidnische, ersetzt wurde. Man könnte auch an die Zeit Hadrian's denken, wo infolge des jüdischen Aufstandes sich Vieles ver-

der Neugründung durch Herodes Antipas scheint Sepphoris auch zur Hauptstadt von Galiläa erhoben worden zu sein[441]). Von demselben Fürsten wurde jedoch später dieser Rang dem neuerbauten Tiberias verliehen, und Sepphoris diesem untergeordnet[442]). So blieb es, bis unter Nero Tiberias von Galiläa getrennt und dem Agrippa II verliehen wurde. Infolge dessen trat wieder Sepphoris in die Stellung einer Hauptstadt von Galiläa ein[443]). Diese beiden Städte nahmen also in Bezug auf Galiläa abwechselnd dieselbe Stellung ein, wie Jerusalem in Bezug auf Judäa (s. unten Abschnitt II). — Sepphoris war damals die bedeutendste Festung von Galiläa[444]), und neben Tiberias die grösste Stadt der Provinz[445]). Darum war es beim Ausbruch des jüdischen Krieges von grosser Bedeutung, dass gerade sie sich am Aufstand nicht betheiligte, sondern von Anfang an auf Seite der Römer stand. Schon als Cestius Gallus gegen das aufständische Jerusalem zog, nahm Sep-

ändert haben kann; wobei auch zu beachten wäre, dass ungefähr damals Sepphoris den neuen Namen Diocäsarea erhielt (s. unten). Aber nach allen Anzeichen scheint es mir wahrscheinlich, dass Sepphoris schon seit der Neugründung durch Herodes Antipas nicht mehr eine rein jüdische Stadt war. Auch das Beispiel von Tiberias zeigt, dass die Verfassungen der von Herodes Antipas gegründeten Städte nicht nach jüdischen Massstäben organisirt waren. Josephus behauptet sogar in Betreff ganz Galiläa's, dass erst durch ihn die jüdische Musterverfassung dort eingeführt worden sei (*B. J.* II, 20, 5). Für Sepphoris ist noch auf die Münzen mit dem Bilde Trajan's zu verweisen.

441) Josephus sagt *Antt.* XVIII, 2, 1: *ἦγεν* [oder *ἤγαγεν*] *αὐτὴν αὐτοκρατορίδα*. Darin liegt an sich nicht mehr, als dass er ihr die Autonomie verlieh (*αὐτοκρατορίδα* = *αὐτόνομον*). Aber die folgende Geschichte macht es doch wahrscheinlich, dass ihr schon damals das übrige Galiläa untergeordnet wurde. — Die Erklärung von *αὐτοκρατορίς* durch „Residenzstadt" ist schwerlich zu billigen. Eine sichere Erklärung der Stelle ist freilich um so schwieriger, als auch die Lesart schwankt. Dindorf conjicirt *ἀνῆκεν αὐτὴν αὐτοκράτορι*, Niese liest *ἠγόρευεν αὐτὴν αὐτοκρατορίδα*. Beides ist handschriftlich kaum genügend begründet.

442) *Vita* 9: Justus sagte, von Tiberias, *ὡς ἡ πόλις ἐστὶν ἀεὶ τῆς Γαλιλαίας, ἄρξειεν [δὲ] ἐπί γε τῶν Ἡρώδου χρόνων τοῦ τετράρχου καὶ κτίστου γενομένου, βουληθέντος αὐτοῦ τὴν Σεπφωριτῶν πόλιν τῇ Τιβεριέων ὑπακούειν.*

443) *Vita* 9: *ἄρξαι γὰρ εὐθὺς τὴν μὲν Σέπφωριν, ἐπειδὴ Ῥωμαίοις ὑπήκουσε, τῆς Γαλιλαίας.*

444) *Bell. Jud.* II, 18, 11: *ἡ καρτερωτάτη τῆς Γαλιλαίας πόλις Σέπφωρις.* Vgl. *B. J.* III, 2, 4. — Die *ἀκρόπολις* wird erwähnt *Vita* 67. Vgl. Mischna *Arachin* IX, 6: קצרה הישנה של ציפורין „die alte Burg von Sepphoris". Tosephta *Schabbath p.* 129, 27 *ed. Zuckermandel* קצרא שבציפורי.

445) *Vita* 65 (*ed. Niese* § 346): *τῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ πόλεων αἱ μέγισται Σέπφωρις καὶ Τιβεριάς.* — *Vita* 45: *εἰς Σέπφωριν, μεγίστην τῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ πόλιν.* — *B. J.* III, 2, 4: *μεγίστην μὲν οὖσαν τῆς Γαλιλαίας πόλιν, ἐρυμνοτάτῳ δὲ ἐπεκτισμένην χωρίῳ.* — Nach *Vita* 25 waren Tiberias, Sepphoris und Gabara die drei grössten Städte Galiläa's.

phoris eine freundliche Stellung zu ihm ein[446]. Und es blieb seiner römischen Gesinnung auch getreu während des Winters 66/67 n. Chr., als Josephus den Aufstand in Galiläa organisirte[447]. Daher nahm Josephus es einmal mit Gewalt ein, wobei er nicht hindern konnte, dass es durch seine galiläischen Truppen geplündert wurde[448]. Infolge dessen sandte Cestius Gallus der bedrängten Stadt eine Besatzung, durch welche Josephus, als er zum zweitenmale in die Stadt eindrang, zurückgeschlagen wurde[449]. Bald darauf traf Vespasian mit seinem Heere in Galiläa ein, und Sepphoris erbat und erhielt nun durch ihn abermals eine römische Besatzung[450]. — Aus | der weiteren Geschichte der Stadt sind nur Bruchstücke bekannt. Auf Münzen Trajan's nennen sich die Einwohner noch *Σεπφωρηνοί*. Bald darauf erhielt sie aber den Namen **Diocäsarea**, der auf Münzen seit Antoninus Pius nachweisbar ist. Ihre officielle Bezeichnung auf den Münzen ist: *Διοκαι(σάρεια) ἱερὰ ἄσ(υλος) καὶ αὐτό(νομος)*[451]. Der Name Diocäsarea ist bei den griechischen

---

446) *B. J.* II, 18, 11.

447) *Jos. Vita* 8. 22. 25. 45. 65. — Hiermit scheinen freilich zwei Stellen des *Bell. Jud.* im Widerspruch zu stehen: nach *B. J.* II, 20, 6 überliess Josephus den Sepphoriten selbst die Befestigung ihrer Stadt, da er sie ohnehin „bereit zum Kriege" (*προθύμους ἐπὶ τὸν πόλεμον*), *scil.* gegen die Römer, fand; und nach *B. J.* II, 21, 7, trat Sepphoris beim Ausbruch des Conflictes zwischen Josephus und der fanatischeren Kriegspartei auf Seite der letzteren. Allein wie es in Wahrheit mit beiden Thatsachen sich verhält, sieht man aus den specielleren Angaben der *Vita*. Ihre Bereitschaft für die Sache der Revolution schützten die Sepphoriten nur vor, um sich die ganze Revolutionspartei vom Leibe zu halten; sie befestigten ihre Stadt nicht gegen, sondern für die Römer (s. bes. *Vita* 65). Und da sie im Winter 66/67 längere Zeit ohne römischen Schutz waren, mussten sie zwischen den einander gegenseitig sich bekämpfenden Revolutionsparteien laviren, und womöglich zu beiden eine scheinbar freundliche Stellung einnehmen (s. *Vita* 25 und bes. *Vita* 45), worauf also das in *B. J.* II, 21, 7 Gesagte zu reduciren ist.

448) *Vita* 67.

449) *Vita* 71. — Auf diese zweimalige Einnahme von Sepphoris bezieht sich die Bemerkung *Vita* 15: *ὡς μὲν κατὰ κράτος ἑλὼν Σεπφωρίτας*.

450) *Vita* 74. *Bell. Jud.* III, 2, 4. 4, 1. — Die früher von Cestius Gallus gesandte Besatzung war entweder inzwischen wieder abgezogen oder sie wurde nun durch die Truppen Vespasian's ersetzt oder verstärkt.

451) S. über die Münzen überhaupt: *Noris* V, 6 *fin.* (*ed. Lips. p.* 562—564). *Eckhel* III, 425 *sq. Mionnet* V, 482 *sq. Suppl.* VIII, 331 *sq. De Saulcy p.* 325—330, *pl.* XVII *n.* 1—7. — Ueber eine angebliche Münze des Seleucus I Nikator: *Eckhel* III, 426. *Mionnet* V, 4. In der Zeitschr. f. Numismatik XIII, 1885, S. 134—136 theilt Imhoof-Blumer eine Münze von Diocäsarea mit, die er wohl mit Recht dem cilicischen Diocäsarea zuschreibt. — Ueber die **Identität von Sepphoris und Diocäsarea**: *Epiphan. haer.* 30, 11 *fin. Hieronymus, Onomast. ed. Lagarde p.* 88. *Idem, praefat. in Jonam* (*Vallarsi* VI, 390). *Hegesippus, De bello Jud.* I, 30, 7.

Schriftstellern der herrschende geblieben[452]. Doch hat sich daneben auch der ursprüngliche erhalten, ja zuletzt wieder jenen verdrängt[453]. — Das Gebiet von Diocäsarea war so gross, dass es z. B. das Dorf Dabira am Berg Tabor noch mit umfasste[454].

32. Julias oder Livias[455]. Im Alten Testamente wird ein Ort Beth-haram (בֵּית הָרָם oder בֵּית הָרָן) im Ostjordan-Lande, im Gebiete des amoritischen Königs von Hesbon, erwähnt (*Jos.* 13, 27. *Num.* 32, 36). Im jerusalemischen Talmud wird als neuerer Name dieses Beth-haram בית רמתה angegeben[456]; und ebenso identificiren Eusebius und Hieronymus das biblische Beth-haram mit dem ihnen bekannten *Βηθραμφθά* oder *Bethramtha*[457]. Mit letzterem ist jedenfalls identisch das *Βηθαράμαθος*, wo Herodes der Grosse einen Palast hatte, der bei dem Aufstande nach dem Tode des Herodes zerstört wurde[458]. Eben dieses Bethramphtha nun wurde von Herodes Antipas neu gebaut und befestigt und zu Ehren der

452) *Eusebius* im *Onomast.* nennt die Stadt ausschliesslich *Διοκαισάρεια* (s. den Index bei Lagarde). Sonst vgl. ausser der in der vorigen Anm. citirten Literatur auch: *Socrates, Hist. eccl.* II, 33. *Soxom. Hist. eccl.* IV, 7. *Theophanes, Chronographia ed. Bonnens.* I, 61. *Cedrenus ed. Bekker* I, 524. *Le Quien, Oriens christ.* III, 714.

453) Ueber den fortdauernden Gebrauch des Namens Sepphoris s. oben Anm. 434—436. Der Ort heisst noch heute Sefurije.

454) *Euseb. Onomast. p.* 250: *Δαβειρά .... ἐν τῷ ὄρει Θαβώρ, ἐν ὁρίοις Διοκαισαρείας.* — Auch *Gabatha*, das heutige *Jebata*, ungefähr 7—8 *mil. pass.* von Diocäsarea, gehörte zu dessen Gebiet; s. oben Anm. 379.

455) S. überh.: *Reland p.* 642. 874. Pauly's Encykl. IV, 1107. Winer, RWB. I, 171 (*s. v.* Beth-haram). Raumer S. 260. Ritter XV, 538. 573. 1186. Seetzen, Reisen IV, 224 f. Riehm's Wörterb. *s. v.* Beth-haram. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 352 f. Ders., Ueber die Entstehung der Städte der Alten (1878) S. 426. *Tuch, Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis* (1859) *p.* 7—11. Verschiedene Mittheilungen in der Zeitschr. des DPV. II, 2—3. VII, 201 ff. VIII, 100. XIII, 218 f. *The Survey of Eastern Palestine, Memoirs etc. vol.* I *by Conder*, 1889, *p.* 238 f.

456) *jer. Schebiith* 38[d] (zu Mischna *Schebiith* IX, 2; s. die Stelle auch bei *Reland p.* 306—308). Es wird hier Peräa nach seiner physischen Beschaffenheit in drei Theile eingetheilt: Gebirge, Ebene und Thal (הר, שפלה und עמק). Im Gebirge liegt z. B. Machärus, in der Ebene Hesbon, im Thal בית הרן und בית נמרה. Als die neueren Namen der beiden letzteren Orte werden dann angegeben בית רמתה und בית נמרין. — In der Tosephta (*p.* 71, 23 *ed. Zuckermandel*) heissen die beiden Orte בית נמרה רמתא. Ist hier בית vor רמתא ausgefallen? oder sollte der Ort auch einfach רמתא genannt worden sein?

457) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 234. *Hieronymus ibid. p.* 103.

458) *Bell. Jud.* II, 4, 2. In der Parallelstelle *Antt.* XVII, 10, 6 ist der Name corrumpirt. Statt *ἐν Ἀμάθοις* oder *ἐν Ἀμμάθοις*, wie der überlieferte Text hat, ist entweder zu lesen *ἐν Ἀραμαθοῖς* (mit Weglassung von Beth, so *Tuch, Quaestiones etc. p.* 10) oder geradezu *ἐν Βηθαραμαθοῖς*.

Gemahlin des Augustus Julias genannt (*Jos. Antt.* XVIII, 2, 1. *B. J.* II, 9, 1). Statt des Namens Julias geben Eusebius und Andere den Namen Livias[459]). Und unter diesem Namen wird die Stadt auch sonst häufig erwähnt[460]). Da die Gemahlin des Augustus eigentlich Livia hiess und erst durch das Testament des Augustus in die *gens Julia* aufgenommen wurde, daher auch erst seit dessen Tod den Namen Julia führte[461]), so ist anzunehmen, dass Livias der ältere Name der Stadt ist, und dass dieser erst später (nach dem Tode des Augustus) in den Namen Julias geändert wurde; dass jedoch dieser neue officielle Name nicht mehr im Stande war, den schon eingebürgerten älteren zu verdrängen (ähnlich wie bei Cäsarea Philippi | und Neronias). Nur Josephus gebraucht den officiellen Namen Julias. Er erwähnt die Stadt unter diesem Namen auch noch zur Zeit des jüdischen Krieges, wo sie durch Placidus, einen Unterfeldherrn Vespasian's, eingenommen wurde[462]). — Die

---

459) *Euseb. Onomast. p.* 234: *Βηθραμφθά .... αὐτὴ δὲ ἐστὶν ἡ νῦν καλουμένη Λιβιάς.* — *Hieronymus ibid. p.* 103: *Bethramtha .. ab Herode in honorem Augusti Libias cognominata.* — *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 148 *sq.*: *Herodes Tiberiadem condidit et Liviadem* (nach Hieron., ebenso armen.). — *Syncell. ed. Dindorf* I, 605: *Ἡρώδης ἔκτισε Τιβεριάδα εἰς ὄνομα Τιβερίου Καίσαρος. ὁ αὐτὸς Λιβιάδα.* — Die Identität von Livias mit dem Betharamphtha-Julias des Josephus ist hiernach zweifellos (gegen Kasteren, Zeitschr. des DPV. XIII, 218 f.).

460) *Plinius H. N.* XIII, 4, 44. *Ptolemaeus* V, 16, 9 (*Λιβιάς*, nach dem Cod. von Vatopedi). *Euseb.* im *Onomast.* häufig. *Hierocles, Synecd. ed. Parthey p.* 44. Die *Notitia episcopat.* ebendas. *p.* 144. Die Acten der Concilien (*Le Quien, Oriens christ.* III, 655 *sq.*). Die *Vita S. Joannis Silentiarii* (in den *Acta Sanctorum*, s. die Stelle bei *Reland p.* 874). *Geographus Ravennas edd. Pinder et Parthey p.* 84 (*Leviada*, als *Nominat.*). *Theodosius, De situ terrae sanctae* § 65 *ed. Gildemeister* 1882 (*Liviada*, als *Nominat.*). *Gregor. Turon. De gloria martyr.* I, 18. Raabe, Petrus der Iberer (1895) S. 81 f. *Silviae Peregrinatio ed. Gamurrini* (*Romae* 1887) *p.* 51 *sq.* Auch bei *Antoninus Martyr* (*ed. Gildemeister* 1889) ist *c.* 10 statt *Salmiada* zu lesen *Liviada*, wie Gildemeister, Zeitschr. des DPV. VIII, 100 gezeigt hat. — Ueber die Nominativ-Bildung *Liviada* s. Rönsch, Itala und Vulgata S. 258 f.

461) Ueber das Testament des Augustus s. *Tacit. Annal.* I, 8: *Livia in familiam Juliam nomenque Augustum adsumebatur.* Der Name Julia für Livia bei Schriftstellern (z. B. *Tac. Annal.* I, 14. V, 1. *Sueton. Calig.* 16. *Dio Cassius* LVI, 46. *Plinius H. N.* X, 55, 154. *Josephus* häufig) und auf Münzen und Inschriften. S. Pauly's Encycl. IV, 484. 1116. Palästinensische Münzen der Julia s. bei *De Saulcy, Recherches sur la Numismatique Judaïque* 1854, *p.* 140—145. *Madden, History of Jewish Coinage p.* 141—151. *De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 73—76. *Madden, Numismatique Chronicle* 1875, *p.* 183—188. Ders., *Coins of the Jews* (1881) *p.* 177—182. Stickel, Zeitschr. d. DPV. VII, 213.

462) *Bell. Jud.* IV, 7, 6. 8, 2. — Sonst wird die Stadt bei Josephus nicht erwähnt. Denn *Antt.* XX, 8, 4. *Bell. Jud.* II, 13, 2 ist sicher Julias = Beth-

Lage der Stadt beschreibt am genauesten der Palästina-Pilger Theodosius (*saec.* VI) und nach ihm Gregor von Tours: sie lag jenseits des Jordan, gegenüber von Jericho, XII *m. p.* von dieser Stadt entfernt, in der Nähe von warmen Quellen[463]). Hiermit stimmt auch Eusebius überein, der sie gegenüber von Jericho, auf dem Weg nach Hesbon, ansetzt[464]). — Ihre Dattel-Cultur wird von Theodosius noch ebenso gerühmt wie von Plinius[465]).

33. Tiberias, *Τιβεριάς*[466]). — Die bedeutendste Schöpfung des Herodes Antipas war die Gründung einer neuen Hauptstadt am westlichen Ufer des See's Genezareth, die er zu Ehren des Tiberius *Τιβεριάς* nannte. Sie lag in der Nähe berühmter warmer Quellen, „in der besten Gegend Galiläa's" (*τοῖς κρατίστοις .. τῆς Γαλιλαίας,*

---

saida gemeint; und *Antt.* XIV, 1, 4 ist statt *Λιβιάς* mit *cod. Pal.* *Λιβα* zu lesen; es ist derselbe Ort, der *Antt.* XIII, 15, 4 *Λεμβά* heisst. Vgl. Niese's Ausgabe und *Tuch* a. a. O. *p.* 11. 14. Schlatter, Zeitschr. d. DPV. XIX, 230 (Lemba ist aus Libba entstanden wie Ambakum aus Abbakuk und dgl.). Auch das *Λυσιάς* des *Strabo p.* 763 hat mit unserem Livias nichts zu thun, da es schon zur Zeit des Pompejus existirte.

463) *Theodosius, De situ terrae sanctae* (*ed. Gildemeister* 1882) § 65: *Civitas Liviada trans Jordanem, habens de Hiericho milia* XII . . . *ibi aquae calidae sunt, ubi Moyses lavit, et in ipsis aquis calidis leprosi curantur.* — *Gregor. Turon., De gloria martyrum* I, 18: *Sunt autem et ad Levidam* [*al. Leviadem*] *civitatem aquae calidae,* . . . . *ubi similiter leprosi mundantur; est autem ab Hiericho duodecim millia.*

464) *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 213. 216. 233. — Vgl. auch die Stelle aus der *Vita S. Joannis Silentiarii* bei *Reland p.* 874. — Die angegebenen Daten stimmen zu der Lage des heutigen Tell er-Rame auf der Süd-Seite des Wadi Hesban, fast genau in der Mitte zwischen Jericho und Hesbon (s. bes. die genaue Karte in *The Survey of Eastern Palestine vol.* I, 1889, und den Text ebendas. *p.* 238 f.). Sicherlich ist also hier Beth-ramtha = Livias zu suchen, während die Identität mit Beth-haran aus sprachlichen Gründen fraglich erscheint (s. Zeitschr. des DPV. II, S. 2—3). Auf der Nord-Seite des Wadi Hesban, bei Tell Hammam, östlich von Tell er-Rame, ist eine warme Quelle. S. *Merrill, East of the Jordan* (1881) *p.* 193. Dechent, Zeitschr. des DPV. VII, 202. Gildemeister in seiner Ausgabe des Antoninus (1889) S. 40 Anm. *The Survey of Eastern Palestine p.* 101, 229.

465) *Plinius H. N.* XIII, 4, 44 (s. oben Anm. 409). — *Theodosius* l. c.: *ibi habet dactulum nicolaum majorem.* Hierzu die Anm. von Gildemeister; auch Blümner, Der Maximaltarif des Diocletian 1893, S. 101.

466) S. überh.: *Reland p.* 1036—1042. Raumer S. 141 f. Winer RWB. *s. v.* Robinson, Palästina III, 500—525. Ritter, Erdkunde XV, 1, 315—322. Bädeker-Socin 3. Aufl. S. 252—256. Sepp, Jerusalem II, 188—209. *Guérin, Galilée* I, 250—264. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* I, 361 *sq.* 379. 418—420; dazu Blatt VI der grossen englischen Karte. Frei, Zeitschr. des DPV. IX, 1886, S. 81—103. Kaminka, Studien zur Geschichte Galiläa's, 1889, S. 9—29. *Guy le Strange, Palestine under the Moslems p.* 334—341.

Antt. XVIII, 2, 3. *Bell. Jud.* II, 9, 1; vgl. oben § 17b)[467]. Ihre Erbauung fällt jedenfalls erheblich später | als die von Sepphoris und Livias. Denn während Josephus die Erbauung dieser beiden Städte gleich im Anfange der Regierung des Herodes Antipas erwähnt, kommt er auf die Gründung von Tiberias erst nach dem Amtsantritt des Pilatus (26 n. Chr.) zu sprechen (s. *Antt.* XVIII, 2, 1—3). Dies macht es wahrscheinlich, dass Tiberias erst nach oder um 26 n. Chr. erbaut ist[468]. Eusebius in seiner Chronik setzt die Erbauung bestimmt in das 14. Jahr des Tiberius; aber dieser Ansatz ist in chronologischer Beziehung ganz werthlos[469]. Leider lässt sich die

467) Ueber die warmen Quellen s. *Plinius H. N.* V, 15, 71: *Tiberiade aquis calidis salubri.* — *Jos. Antt.* XVIII, 2, 3. *Bell. Jud.* II, 21, 6. IV, 1, 3. *Vita* 16. — Mischna *Schabbath* III, 4. XXII, 5. *Negaim* IX, 1. *Machschirin* VI, 7. Tosephta *Schabbath p.* 127, 21 *ed. Zuckermandel.* — *Antoninus Martyr c.* 7: *in civitatem Tiberiada, in qua sunt thermae . . . salsae.* — Jakubi (9. Jahrh.), übers. v. Gildemeister, Zeitschr. d. deutschen Pal.-Ver. IV, 87 f. Mukaddasi ebendas. VII, 153 f. 222. Idrisi ebendas. VIII, 128. — Das heutige Tiberias liegt etwa 40 Minuten nördlich von den Quellen; und man hat keinen Grund, die frühere Lage der Stadt anders anzusetzen. Denn die Meinung Furrer's (Ztschr. d. DPV. II, 54), dass das alte Tiberias direct an der Stelle der Quellen gelegen habe, so dass diese „in die Mauern der Stadt eingeschlossen waren", beruht auf irriger Auffassung von *Jos. Vita* 16. *B. J.* II, 21, 6. S. dagegen: *Antt.* XVIII, 2, 3. *B. J.* IV, 1, 3. (Das ἐν Τιβεριάδι an den beiden ersteren Stellen heisst nur „im Gebiet von Tiberias"; so z. B. bei *Steph. Byz. ed. Meineke p.* 366: *Κάστνιον, ὄρος ἐν Ἀσπένδῳ τῆς Παμφυλίας, p.* 442: *ἔστι καὶ ἐν Κυζίκῳ κώμη Μέλισσα*, vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 16, Anm. 5. Auch im A. T., II Chron. 26, 6 באשדוד = im Gebiet von Asdod. Ohne das Material aus Steph. Byz. zu kennen, hat auch Frei, Zeitschr. des DPV. IX, 95—99 das Richtige gefunden.) — Der Ort, wo die Quellen lagen, hiess Ἀμμαθοῦς (so ist sicher *Antt.* XVIII, 2, 3 und wahrscheinlich auch *B. J.* IV, 1, 3 zu lesen, vgl. Theol. Litztg. 1890, 645), hebr. חמתה, *jer. Erubin* V, 22d unten, Tosephta *Erubin p.* 146, 5 *ed. Zuckermandel.* Die Ansicht von Furrer und Anderen, dass die bei *Joseph. Antt.* XVIII, 2, 3 und *B. J.* IV, 1, 3 erwähnten Quellen verschieden seien von den *Vita* 16 und *B. J.* II, 21, 6 erwähnten (Furrer, Zeitschr. des DPV. XIII, 194 ff. Oehlmann, Die Fortschritte der Ortskunde von Palästina, 1. Thl. Norden, Progr. 1887, S. 12—14), ist eine seltsame Consequenz, zu welcher sie durch ihre Ansicht über die Lage von Tarichea gedrängt worden sind. Vgl. dagegen die Bemerkungen über die Lage von Tarichea oben § 20 (2. Aufl. I, 515), auch Dechent, Zeitschr. des DPV. VII, 178. Kasteren ebendas. XI, 215. Buhl ebendas. XIII, 39—41. Guthe ebendas. XIII, 284 f. — Ueber die Bäder von Tiberias überhaupt auch *Lightfoot, Centuria Matthaeo praemissa c.* 74 (*Opp.* II, 224 *sq.*). *Wichmanshausen, De thermis Tiberiensibus* (in Ugolini's *Thesaurus t.* VII). Hamburger, Real-Encyclop. für Bibel und Talmud. II. Abth. Art. „Heilbäder". Dechent, Zeitschr. des DPV. VII, 176—187.

468) So auch *Lewin, Fasti sacri* (*London* 1865) *n.* 1163.

469) *Eusebius, Chron. ed. Schoene* II, 146—149 berichtet die Gründung neuer Städte durch die Söhne des Herodes in folgender Reihenfolge: Philippus

auf den Münzen Trajan's und Hadrian's vorkommende Aera der Stadt nicht sicher berechnen. Es scheint aber, dass die Daten der Münzen mit der aus Josephus entnommenen Vermuthung nicht im Widerspruch stehen[470]). Die Bevölkerung von Tiberias war eine sehr gemischte. Um nur Einwohner für die neue Stadt zu ge-

gründet Cäsarea und Julias, Herodes Antipas gründet Tiberias und Livias. Sämmtliche Gründungen werden in die Zeit des Tiberius gesetzt; Sepphoris ist ganz übergangen. Dies Alles macht es zweifellos, dass die Angaben des Eusebius lediglich aus *Jos. Bell. Jud.* II, 9, 1 geschöpft sind. Denn die Gründungen werden dort genau in derselben Reihenfolge, ebenfalls nach dem Regierungsantritt des Tiberius und ebenfalls mit Uebergehung von Sepphoris aufgezählt. Die Ansätze des Eusebius sind also nicht nur ohne selbständigen Werth, sondern sie sind überdies aus dem ungenaueren Bericht des Josephus im *Bell. Jud.* geschöpft, mit Ignorirung des genaueren in *Antt.* XVIII, 2, 1—3. Vgl. auch Zeitschr. für wiss. Theol. 1898, S. 30 f., überh. S. 22 ff.

470) Ueber die Münzen und die Aera s.: *Noris* V, 6 (*ed. Lips. p.* 552—564). *Sanclemente, De vulgaris aerae emendatione p.* 324 *sq.* *Eckhel* III, 426—428. *Musei Sanclementiani Numismata selecta Pars* II *lib.* IV, 340—344. *Mionnet* V, 483—486. *Suppl.* VIII, 332 *sq.* Huber in der Wiener Numismatischen Zeitschrift, Jahrg. I, 1869, S. 401—414. *De Saulcy p.* 333—338, *pl.* XVII *n.* 9—14. Ders. im *Annuaire de la Société Française de Numismatique et d'Archéol.* III, 266—270. *G. A. Smith, Historical Geography of the Holy Land p.* 448. — Unter den datirten Münzen sind sicher bezeugt nur die Münzen Trajan's mit der Jahreszahl 81 und die Münzen Hadrian's mit der Jahreszahl 101. Noris und Sanclemente setzten auch Trajans-Münzen mit der Jahreszahl 101 voraus und berechneten demgemäss die Epoche von Tiberias auf d. J. 17 n. Chr. (denn es müsste dann das Jahr, in welchem Hadrian auf Trajan folgte, also 117 n. Chr. = 101 *aer. Tiberiens.* sein, also 17 n. Chr. = 1 *aer. Tib.*). Aber die Münzen mit der Jahreszahl 101 gehören sicher alle Hadrian an. Auch die anderen von den Numismatikern vereinzelt angegebenen Daten (de Saulcy giebt noch Münzen des Claudius v. J. 33, Trajan's v. J. 80 und 90, Hadrian's v. J. 103) sind zweifelhaft. Man kann daher mit Sicherheit nur sagen, dass die Epoche von Tiberias nicht früher als 17 nach Chr. beginnen kann. Etwas weiter führt die Erwägung, dass Tiberias wahrscheinlich bis z. J. 100 n. Chr. im Besitze Agrippa's II war, also auch nicht früher kaiserliche Münzen geprägt hat. Unter dieser Voraussetzung würde wegen der Trajans-Münzen vom J. 81 die Epoche frühestens 19 n. Chr. angesetzt werden können. Ein noch weiterer Anhaltspunkt liesse sich gewinnen, wenn die Titel, welche Trajan auf den Münzen vom J. 81 führt, sicher festgestellt werden könnten. Wenn er nämlich hier nur *Germanicus*, nicht *Dacicus* heisst, so könnten die betreffenden Münzen nicht später als 103 nach Chr. geprägt sein (seit welchem Jahre Trajan auch den letzteren Titel führte), die Epoche also nicht später als 22 n. Chr. beginnen (so Eckhel). Wenn er aber umgekehrt gerade auf jenen Münzen schon beide Titel hat (wie Reichardt bei Huber a. a. O. versichert, indem statt *ΓΕΡΜ.* zu lesen sei *ΓΕΡ. Δ.*), so könnten umgekehrt die Münzen nicht früher als 103 geprägt sein, die Epoche also nicht früher als 22 n. Chr. beginnen. Damit würde dann Josephus im Einklang stehen.

winnen, musste Herodes Antipas eine wahre *colluvies hominum*, z. Th. zwangsweise, dort ansiedeln (s. oben § 17 b). Ihre Haltung während des jüdischen Krieges zeigt aber, dass sie doch eine vorwiegend jüdische war. Nur die Verfassung war ganz in hellenistischer Weise organisirt[471]: die Stadt hatte einen Rath (*βουλή*) von 600 Mitgliedern[472], an dessen Spitze ein *ἄρχων*[473] und ein Ausschuss der *δέκα πρῶτοι*[474] stand, ferner Hyparchen[475] und einen Agoranomos[476]. Auch wurde sie zur Hauptstadt von Galiläa erhoben, indem selbst Sepphoris ihr untergeordnet wurde (s. oben S. 165). Die Münzen von Tiberias, welche zur Zeit des Herodes Antipas geprägt sind, haben einfach die Aufschrift *Τιβεριάς*[477]. — Nach der Absetzung des Herodes Antipas ging Tiberias in den Be-

---

471) S. zum Folgenden: Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 353 f. Ders., Ueber die Entstehung der Städte der Alten S. 427 f.

472) *Bell. Jud.* II, 21, 9. Vgl. überhaupt *Vita* 12. 34. 55. 58. 61. 68.

473) *Vita* 27. 53. 54. 57. *Bell. Jud.* II, 21, 3. Es wird hier überall ein Jesus, Sohn des Sapphias, als Archon von Tiberias während der Revolutionszeit erwähnt. Zu seiner Befugniss gehört z. B. auch die Leitung der Raths-Versammlung, *Vita* 58.

474) *Vita* 13. 57. *Bell. Jud.* II, 21, 9 = *Vita* 33. S. bes. *Vita* 13: *τοὺς τῆς βουλῆς πρώτους δέκα*. *Vita* 57: *τοὺς δέκα πρώτους Τιβεριέων*. — Ueber diese in den hellenistischen Communen häufig vorkommenden *δέκα πρῶτοι* s. Kuhn I, 55; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 213 f. (1881); d. Index zum *Corp. Inscr. Graec. p.* 35. — Sie sind nicht etwa die zehn ältesten oder angesehensten Mitglieder des Rathes, sondern ein wechselnder Ausschuss desselben mit bestimmten amtlichen Functionen, wie schon die oft vorkommende Formel *δεκαπρωτεύσας* zeigt (s. *Corp. Inscr. Graec. n.* 2639. 2929. 2930. *Add.* 2930 b. 3490. 3491. 3496. 3498. 4289. 4415 b. *δεκαπρωτευκώς n.* 3418). Ihr Haupt-Amt war die Eintreibung der Steuern, für deren richtigen Eingang sie mit dem eigenen Vermögen hafteten, *Digest.* L, 4, 1, 1: *Munerum civilium quaedam sunt patrimonii, alia personarum. Patrimonii sunt munera rei vehicularis, item navicularis, decemprimatus: ab istis enim periculo ipsorum exactiones sollemnium celebrantur. Digest.* L, 4, 18, 26: *Mixta munera decaprotiae et icosaprotiae, ut Herennius Modestinus . . . . decrevit: nam decaproti et icosaproti tributa exigentes et corporale ministerium gerunt et pro omnibus defunctorum* (?) *fiscalia detrimenta resarciunt.* — Es ist bemerkenswerth, dass Josephus bei seiner Verwaltung Galiläa's den *decem primi* zu Tiberias Werthsachen des Königs Agrippa zur Aufbewahrung übergiebt und sie dafür verantwortlich macht, *Vita* 13. 57.

475) *B. J.* II, 21, 6: *τοῖς κατὰ τὴν πόλιν ὑπάρχοις*.

476) *Antt.* XVIII, 6, 2. — Ueber das Amt des *ἀγορανόμος* s. Westermann in Pauly's Encycl. I, 1 (2. Aufl.) S. 582—584. *Stephanus, Thes. s. v.* Häderli, Die hellenischen Astynomen und Agoranomen, vornehmlich im alten Athen (Jahrbb. f. class. Philol. 15. Supplementbd. 1887, S. 45—94). Oehler in Pauly's Real-Enc. Neue Bearb. I, 884 f.

477) *Madden, History of Jewish Coinage p.* 97. 98. Ders., *Coins of the Jews* (1881) *p.* 119. 120.

sitz Agrippa's I über. Auch aus dessen Zeit ist eine Münze mit der Aufschrift *Τιβεριέων* bekannt[478]. Nach Agrippa's Tode kam die Stadt unter die Oberhoheit der römischen Procuratoren von Judäa. Ebendamals muss sie durch Kaiser Claudius neue politische Rechte erhalten oder wenigstens irgendwelche Gunstbezeugung erfahren haben; denn die Einwohner nennen sich auf den Münzen Trajan's und Hadrian's *Τιβεριεῖς Κλαυδιεῖς*[479]. Ihre Stellung als Hauptstadt Galiläa's behielt sie ununterbrochen bis zur Zeit Nero's (*Jos. Vita* 9). Erst durch diesen, vielleicht erst im J. 61 n. Chr., wurde sie dem Agrippa II verliehen und damit von Galiläa abgetrennt (*Antt.* XX, 8, 4. *B. J.* II, 13, 2. *Vita* 9)[480]. Sie gehörte also zum Gebiete Agrippa's II, als im J. 66 der jüdische Aufstand ausbrach. Die Haltung der Bevölkerung diesem gegenüber war eine sehr verschiedene: Einige wollten auf Seite Agrippa's und der Römer bleiben; Andere — und zwar die Masse der Besitzlosen — verlangten den Anschluss an die Sache der Revolution; wieder Andere nahmen eine zurückhaltende Stellung ein (*Vita* 9; vgl. auch *Vita* 12, wo die Revolutionspartei *ἡ τῶν ναυτῶν καὶ τῶν ἀπόρων στάσις* heisst). Die Revolutionspartei hatte entschieden die Oberhand; und so mussten die Anderen sich fügen. Ein Hauptführer der ersteren war Jesus, Sohn des Sapphias, der damalige Archon der Stadt[481]. Auch nach dem Sieg der revolutionären Strömung hielt aber ein Theil der Einwohnerschaft die Beziehungen zu Agrippa aufrecht und bat ihn wiederholt, freilich vergeblich, um seine Unterstützung[482]. Als Vespasian den grössten Theil Galiläa's unterworfen hatte und bis Tiberias vorgedrungen war, wagte die Stadt keinen Widerstand; sie öffnete freiwillig die Thore und bat um Gnade, die ihr aus Rücksicht auf Agrippa gewährt wurde: Vespasian liess zwar seine Soldaten in Tiberias einziehen, schonte aber die Stadt und übergab sie wieder dem Agrippa[483]. Im Besitze Agrippa's blieb sie nun wahrscheinlich bis zu dessen Tod (100 n. Chr.). Erst dann kam sie wieder unter die unmittelbare römische Herrschaft, von welcher auch die vorhandenen Münzen, meist aus der Zeit Trajan's und Hadrian's, Zeugniss geben[484]. Eusebius be-

478) *Madden, History* p. 110. *Coins of the Jews* p. 138.

479) S. die oben Anm. 470 citirte Literatur, bes. de Saulcy.

480) Ueber die Zeit s. oben § 19, Anhang (2. Aufl. I, 492 f.).

481) *Jos. Vita* 12. 27. 53. 54. 57. *Bell. Jud.* II, 21, 3. III, 9, 7—8. — Die revolutionäre Haltung der Stadt erhellt aus der ganzen Erzählung des Josephus in seiner *Vita*.

482) *Bell. Jud.* II, 21, 8—10. *Vita* 32—34. 68—69. 70.

483) *Bell. Jud.* III, 9, 7—8.

484) Eine Münze aus der Zeit des Commodus ist publicirt worden von Huber in der Wiener Numismatischen Zeitschr. Jahrg. I, 1869, S. 401 ff.

zeichnet sie als πόλις ἐπίσημος[485]. Im dritten und vierten Jahrh. n. Chr. war sie ein Hauptsitz rabbinischer Gelehrsamkeit und wird daher auch in der talmudischen Literatur häufig erwähnt[486]. Sie hatte aber seit dem zweiten Jahrh. auch heidnische Tempel, z. B. ein Ἀδριάνειον, das ein ναὸς μέγιστος war[487].

Bei einigen der zuletzt genannten Städte, wie Antipatris, Phasaelis, Julias und Livias, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, ob sie wirklich in die Classe der selbständigen Städte mit hellenistischer Verfassung gehörten: es ist ebensogut möglich, dass sie wie andere Städte zweiten Ranges der allgemeinen Organisation des Landes einverleibt waren. Sie mussten aber hier mit genannt werden, weil jedenfalls ein Theil der von Herodes und seinen Söhnen gegründeten Städte der obigen Kategorie angehörte. Andererseits bleibt die Möglichkeit offen, dass mit den hier aufgezählten Städten die Zahl der selbständigen Communen noch nicht erschöpft ist. Wir können also die von uns gegebene Liste nicht als eine festbegrenzte betrachten. — Für die römische Kaiserzeit wäre auch noch eine Anzahl selbständiger städtischer Communen zu nennen, die hier absichtlich übergangen sind, weil sie eben erst später (frühestens seit 70 n. Chr.) diese Stellung erlangt haben, so namentlich Neapolis = Sichem (gegründet um 72 n. Chr.), Capitolias in der Dekapolis (um 97—98 n. Chr.), Diospolis = Lydda, Eleutheropolis (beide unter Septimius Severus), Nikopolis = Emmaus (unter Elagabal), und die der Provinz Arabien angehörigen Communen, wie Bostra, Adraa u. A. Auch Aelia Capitolina (= Jerusalem) wäre für die Zeit nach Hadrian als heidnische Stadt zu erwähnen. Ueber Neapolis und Capitolias s. oben § 21, I.

Ueber die Stellung der Juden in diesen vorwiegend heidnischen Communen liegt nicht mehr Material vor, als was an den betreffenden Orten bereits mitgetheilt wurde. Am instructivsten ist die Geschichte von Cäsarea (Nr. 9). Hier hatten Heiden und Juden bis zur Zeit Nero's die gleichen bürgerlichen Rechte (*ἰσοπολιτεία, Antt.* XX, 8, 7 u. 9), also beide auch die gleiche active und passive Wahlfähigkeit zum städtischen Senat. Da dies nothwendig zu vielfachen Misshelligkeiten führte, so erstrebte jeder von beiden Theilen eine Aenderung dieses Zustandes: jeder wollte die Herrschaft für sich haben. Es gab also eine dreifache Möglichkeit:

---

485) *Onomast. ed. Lagarde p.* 215.

486) *Neubauer, Géographie du Talmud p.* 208—214. — Pinner, Compendium des jerus. und bab. Talmud (1832) S. 109—116.

487) *Epiphan. haer.* 30, 12.

1) Gleichstellung, 2) Ausschliessung der Juden vom Bürgerrecht, 3) Ausschliessung der Heiden vom Bürgerrecht. Alle drei Fälle sind ohne Zweifel auch wirklich vorgekommen. In den alten philistäischen und phönicischen Communen haben die Juden schwerlich das Bürgerrecht gehabt. Sie wohnten zwar auch hier fast überall zu Tausenden; aber sie waren doch nur als Einwohner geduldet; und wie gespannt das Verhältniss zwischen ihnen und den heidnischen Bürgern war, zeigt am besten die blutige Verfolgung der Juden in manchen dieser Städte beim Ausbruch der jüdischen Revolution, so z. B. in Askalon, Ptolemais und Tyrus. In anderen Städten mögen Heiden und Juden gleichberechtigt gewesen sein; so namentlich wohl in denjenigen, welche seit der Makkabäerzeit vorwiegend von Juden bewohnt waren, wie Jamnia und Jope. Ob in irgend einer der bisher genannten Städte die Heiden vom Bürgerrecht ausgeschlossen waren, ist sehr zweifelhaft; nicht einmal bei Sepphoris und Tiberias ist dies wahrscheinlich. Jedenfalls aber ist diese dritte Möglichkeit durch Jerusalem und überhaupt durch die Städte des eigentlich jüdischen Gebietes vertreten. Im Einzelnen lässt sich diesen Dingen bei dem Mangel an Material nicht weiter nachgehen. Es muss uns genügen, die allgemeinen Gesichtspunkte festgestellt zu haben. Ueber die Organisation der jüdischen Gemeinden in diesen Städten s. unten § 27, II und § 31, II.

II. Das eigentlich jüdische Gebiet.

Literatur:

Selden, De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum, lib. I *Londini* 1650, *lib.* II *Londini* 1653, *lib.* III *Londini* 1655 (Nachdruck des Ganzen: *Amstelaedami* 1679). — Das erste Buch handelt über die jüdische Gerichtsverfassung *ante legis in Sinai dationem*, das zweite Buch über dieselbe seit der sinaitischen Gesetzgebung, das dritte speciell über die Befugnisse des grossen Synedriums. Wegen seines Stoffreichthums ist das gelehrte Werk trotz des veralteten unkritischen Standpunktes noch immer schätzbar.

Saalschütz, Das mosaische Recht Bd. I, 1853, S. 53—64.

Winer RWB. Artikel: Alter, Aelteste; Gericht; Städte.

Schenkel's Bibel-Lexikon Art. Aelteste (von Schenkel); Gerichte (von Wittichen); Städte (von Furrer).

Riehm's Handwörterb. d. bibl. Altertums Art. Aelteste; Gerichtswesen; Dorf; Stadt.

Arnold in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XIV, 721 (Art. „Städte").

Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XV, 324 f. (Art. „Synedrium").

Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des röm. Reichs II, 336—346.

Köhler, Lehrbuch der bibl. Geschichte Alten Testamentes Bd. I, 1875, S. 350 f.

Reuss, Gesch. der heiligen Schriften A. T.'s § 114.

Seesemann, Die Aeltesten im Alten Testament. Leipzig Diss. 1895.
Benzinger, Art. „Aelteste“ in Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. I, 224—227.
Weinberg, Die Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 41. Jahrg. 1897, S. 588—604, 639—660, 673—691).

Das eigentlich jüdische Gebiet umfasste, wenn wir von Samaria absehen, die drei Landschaften Judäa, Galiläa und Peräa, und zwar in derjenigen Einschränkung, welche sich durch die Grenzen der hellenistischen Städte von selbst ergiebt (vgl. oben § 22, I). In diesem Gebiet bildeten die etwa dort wohnenden Heiden höchstens eine Minorität; und es darf angenommen werden, dass hier die Communalbehörden der Städte ausschliesslich aus Juden bestanden. Auch in den jüdischen Städten hat es nämlich ohne Zweifel Communalvertretungen gegeben, welche die Angelegenheiten der Stadt zu leiten hatten. Schon in der frühesten Geschichte Israel's werden häufig „die Aeltesten der Stadt“ זִקְנֵי הָעִיר als locale Obrigkeiten erwähnt (s. überh. *Deut.* 19, 12. 21, 2ff. 22, 15ff. 25, 7ff. *Josua* 20, 4. *Judic.* 8, 14. *Ruth* 4, 2ff. I *Sam.* 11, 3. 16, 4. 30, 26ff. I *Reg.* 21, 8. 11). Ihre Zahl wird fast nirgends genannt, muss aber als ziemlich gross angenommen werden. Sukkoth z. B. hatte 77 Aelteste (*Judic.* 8, 14). Sie vertraten die Gemeinde in jeder Beziehung und übten darum auch richterliche Functionen aus (s. z. B. *Deut.* 22, 15ff.). Doch werden ausser ihnen auch speciell noch „Richter“ (שֹׁפְטִים) und „Amtleute“ (שֹׁטְרִים) genannt (beide: *Deut.* 16, 18; die Einsetzung von „Richtern“ wird II *Chron.* 19, 5ff. auf Josaphat zurückgeführt). Da namentlich die Richter ausdrücklich | neben den Aeltesten genannt werden (*Deut.* 21, 2; *Esra* 10, 14), so sind beide zu unterscheiden, aber wahrscheinlich nur so, dass die Richter diejenigen unter den Aeltesten sind, welche speciell mit der Rechtsprechung beauftragt waren. Ebenso werden auch die „Amtleute“ zu der Zahl der „Aeltesten“ gehört haben, und zwar als die eigentlichen Executivbeamten der Gemeinde [1]). Diese Organisation wird nun im Wesentlichen auch für die spätere Zeit anzunehmen sein. Auch in der persischen und griechischen Zeit werden öfters „die Aeltesten“ der Stadt erwähnt (*Esra* 10, 14. *Judith* 6, 16. 21. 7, 23. 8, 10. 10, 6. 13, 12). Für die römische Zeit ist die Existenz von Localbehörden z. B. bezeugt durch die Notiz des Josephus, dass Albinus in seiner Habsucht auch solche, die wegen Räuberei von ihrer Ortsbehörde (*βουλή*) in's Gefängniss geworfen waren, gegen Geld freigelassen habe [2]). Man

1) S. bes. Knobel und Dillmann zu *Exod.* 5, 6 und *Deut.* 16, 18.

2) *B. J.* II, 14, 1: *καὶ τοὺς ἐπὶ λῃστείᾳ δεδεμένους ὑπὸ τῆς παῤ ἑκάστοις βουλῆς ἢ τῶν προτέρων ἐπιτρόπων ἀπελύτρου τοῖς συγγενέσι.*

sieht hieraus zugleich, dass die *βουλή* selbst es ist, welche die Polizeigewalt und Rechtspflege handhabt. Dabei ist es immerhin möglich, dass namentlich in grösseren Städten neben der *βουλή* noch besondere Gerichte bestanden. An Localsynedrien ist auch zu denken, wenn es *Matth.* 10, 17 = *Marc.* 13, 9 heisst, dass die Gläubigen werden *εἰς συνέδρια* überantwortet werden; auch die Gerichte, welche *Matth.* 5, 22 als niedrigere Instanz vor dem Synedrium vorausgesetzt werden, gehören hierher; ebenso die *πρεσβύτεροι* von Kapernaum (*Luc.* 7, 3). Namentlich setzt aber die Mischna durchweg die Existenz von Localgerichten im jüdischen Lande voraus[3]). — Was die Mitgliederzahl dieser Ortsgerichte betrifft, so hat man aus der Mischna schliessen wollen, dass die kleinsten nur aus drei Personen bestanden hätten. Es beruht dies aber lediglich auf Missverständniss. Denn an den betreffenden Stellen werden nur die Fragen aufgezählt, zu deren Entscheidung, und die Handlungen, zu deren Vornahme je drei Personen genügen. So genügen z. B. drei Personen zur Entscheidung in Geldprocessen, zur Entscheidung über Raub und körperliche Verletzungen, zur Verurtheilung zu Schadenersatz u. s. w.[4]); zur Verurtheilung zur Geisselung, zur Erklärung des Neumondes und Schaltjahres[5]); zur Handauflegung (auf ein Sündopfer im Namen der Gemeinde), zum Genickabschlagen des Kalbes (wegen eines ermordet Gefundenen). Ferner geschieht vor dreien: die Chaliza und Weigerungserklärung, die Auslösung der Früchte der vierjährigen Pflanzung und des zweiten Zehntes, dessen Werth nicht bestimmt ist, die Einlösung geheiligter Dinge u. s. w.[6]). Aber nirgends ist gesagt, dass es Ortsgerichte gegeben habe, welche aus drei Personen bestanden.

---

3) *Schebiith* X, 4: Der wesentliche Inhalt des Prosbol-Formulares ist folgender: Ich, der und der, übergebe euch, den Richtern des und des Ortes, die Erklärung, dass ich etc. — *Sota* I, 3: Wie hat der Mann (einer des Ehebruchs verdächtigen Frau) zu verfahren? Er führt sie vor das Gericht seines Ortes, welches ihm zwei Gesetzeskundige mitgiebt etc. — *Sanhedrin* XI, 4: Man tödtet einen solchen Verbrecher weder durch das Gericht in seiner Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne etc. — Als Analogon mag hier erwähnt werden, dass es auch in Aegypten *πρεσβύτεροι κώμης* und andere Dorfbeamte gab. S. *Lumbroso*, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides* (1870) *p.* 259. Deissmann, Bibelstudien (1895) S. 153f. und die Urkunden aus der römischen Kaiserzeit in: Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden, Bd. I, 1895 (Register S. 374). — Ueber die Organisation der Landgemeinden im römischen Reiche überhaupt s. Schulten, Philologus Bd. 53, 1894, S. 629—686.

4) *Sanhedrin* I, 1.

5) *Sanhedrin* I, 2. Vgl. *Rosch haschana* II, 9. III, 1.

6) *Sanhedrin* I, 3.

Wie wenig bei jenen rein theoretischen Bestimmungen an thatsächlich bestehende Behörden gedacht ist, sieht man vielmehr aus einer anderen Stelle[7]), welche lautet: „Geldprocesse werden durch drei entschieden. Nämlich jede der beiden Parteien wählt einen Richter, und beide Parteien, oder nach anderer Ansicht beide Richter wählen zusammen noch einen dritten". In Wahrheit bestanden die kleinsten Ortsbehörden aus sieben Personen. Denn man wird schwerlich irren, wenn man die Angabe des Josephus, dass Moses angeordnet habe: „Es sollen gebieten in jeder Stadt sieben Männer; und jeder Behörde sollen zur Unterstützung zwei Männer vom Stamme Levi beigegeben werden", als eine Beschreibung des thatsächlichen Zustandes zur Zeit des Josephus betrachtet, da diese Bestimmung im Pentateuch nicht vorliegt[8]). Bestätigt wird dies dadurch, dass Josephus selbst, als er in Galiläa eine jüdische Musterverfassung einführen wollte, in jeder Stadt eine Behörde von sieben Männern einsetzte[9]). Man könnte freilich aus letzterer Thatsache gerade umgekehrt schliessen, dass diese Organisation in Galiläa vor der Revolution nicht bestanden hat. Allein an der Prahlerei des Josephus, als ob er dieses Ideal einer jüdischen Verfassung erst geschaffen habe, ist doch höchstens so viel Wahres, dass er es zu strengerer Durchführung gebracht hat. Auch im Talmud werden einmal „die sieben Vornehmen der Stadt" (שבעה טובי העיר) als Gemeindebehörde, welche namentlich das Vermögen der Gemeinde zu verwalten hat, erwähnt[10]). Die Angabe des Josephus, dass den Localbehörden je zwei Leviten als *ὑπηρέται* zugetheilt gewesen seien (s. oben Anm. 8), hat wenigstens Analogien

7) *Sanhedrin* III, 1.

8) *Antt.* IV, 8, 14: *ἀρχέτωσαν δὲ καθ' ἑκάστην πόλιν ἄνδρες ἑπτά .... ἑκάστῃ δὲ ἀρχῇ δύο ἄνδρες ὑπηρέται διδόσθωσαν ἐκ τῆς τῶν Λευιτῶν φυλῆς.* — Auch bei der Reproduction des Gesetzes über anvertrautes Gut (*Exod.* 22, 6 ff.) setzt Josephus die Existenz von Sieben-Männer-Gerichten voraus, *Antt.* IV, 8, 38: *εἰ δὲ μηδὲν ἐπίβουλον δρῶν ὁ πιστευθεὶς ἀπολέσειεν, ἀφικόμενος ἐπὶ τοὺς ἑπτὰ κριτὰς ὀμνύτω τὸν θεόν κ. τ. λ.*

9) *Bell. Jud.* II, 20, 5: *ἑπτὰ δὲ ἐν ἑκάστῃ πόλει δικαστὰς* [*κατέστησεν*]. — Diese Sieben-Männer-Gerichte hatten nur kleinere Streitigkeiten abzuurtheilen, nicht aber *τὰ μείζω πράγματα καὶ τὰς φονικὰς δίκας*, deren Aburtheilung vielmehr dem von Josephus eingesetzten Rath der Siebenzig vorbehalten war.

10) *Megilla* 26[a]: „Rabba sagte: Jene Bestimmung (der Mischna in Betreff des Verkaufs von Synagogen und deren Einrichtungsgegenständen) gilt nur, wenn die sieben Vornehmen der Stadt sie nicht öffentlich verkauft haben. Haben sie sie aber öffentlich verkauft etc.". — Vgl. auch *Rhenferd*, *Investigatio praefectorum et ministrorum synagogae* II, 25 (in Ugolini's *Thesaurus* Bd. XXI).

im Alten Testamente[11]. Nach der Mischna mussten für einzelne bestimmte Fälle Priester als Richter beigezogen werden[12]. — An grösseren Orten scheint die Localbehörde aus 23 Mitgliedern bestanden zu haben. Wenigstens bemerkt die Mischna, dass ein kleines Synedrium (סַנְהֶדְרִין קְטַנָּה) aus 23 Personen bestehe, und dass ein solches jeder Stadt zukomme, welche mindestens 120 Männer habe, oder nach Ansicht R. Nechemja's mindestens 230, damit jeder der 23 Richter ein Vorsteher von 10 Mann sein könne[13]. Freilich haben wir auch hier, wie in vielen Fällen, keine Bürgschaft dafür, dass die Wirklichkeit diesen Bestimmungen entsprochen hätte. Zur Competenz dieser Synedrien von 23 Mitgliedern gehörten auch die schwereren Criminalfälle (דִּינֵי נְפָשׁוֹת)[14], wie ja auch aus *Matth.* 5, 21—22 erhellt, dass die Aburtheilung von Mördern nicht bloss Sache des grossen Synedriums war.

Wie in den hellenistischen Communen, so waren auch innerhalb des jüdischen Gebietes die Dörfer den Städten und die kleineren Städte den grösseren untergeordnet. Der Unterschied zwischen Stadt (עִיר) und Dorf (חָצֵר, selten כָּפָר) wird schon im Alten Testamente überall vorausgesetzt; erstere ist in der Regel ein ummauerter, letzteres ein offener Wohnplatz (s. bes. *Lev.* 25, 29—31); doch wird auch in Betreff der Städte wieder zwischen ummauerten und offenen unterschieden (*Deut.* 3, 5. *Esther* 9, 19). Auch Josephus und das Neue Testament unterscheiden stets die Begriffe πόλις und κώμη[15]. Einmal ist im Neuen Testamente von κωμοπόλεις Palästina's die Rede (*Marc.* 1, 38), d. h. von Städten, welche ver | fassungsmässig nur die Stellung einer κώμη hatten[16]. In der Mischna werden constant drei Begriffe unterschieden: eine grosse Stadt (כְּרַךְ), eine Stadt (עִיר) und ein Dorf (כְּפָר)[17]. Das unterscheidende Merkmal der beiden ersteren scheint nur die verschiedene Grösse gewesen zu sein; denn auch eine gewöhnliche

---

11) *Deut.* 21, 5. I *Chron.* 23, 4. 26, 29. Knobel und Dillmann zu *Deut.* 16, 18.

12) *Sanhedrin* I, 3. — Vgl. überhaupt über die Priester als Richter: *Ezech.* 44, 24 und dazu Smend.

13) *Sanhedrin* I, 6. Vgl. *Selden*, *De synedriis* II, 5. Winer RWB. II, 554. Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XV, 324 f.

14) *Sanhedrin* I, 4.

15) Vgl. Winer RWB. II, 510; auch das Material in den Concordanzen zum N. T. — Ueber den Begriff einer κώμη im römisch-hellenistischen Sinne s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I (2. Aufl. 1881) S. 16 f.

16) Das Wort κωμόπολις kommt auch bei Strabo und bei Byzantinern zuweilen vor; s. die Lexika und Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Marc.* 1, 38.

17) *Megilla* I, 1. II, 3. *Kethuboth* XIII, 10. *Kidduschin* II, 3. *Baba mezia* IV, 6. VIII, 6. *Arachin* VI, 5.

Stadt (עִיר) konnte mit Mauern umgeben gewesen sein und war es wohl gewöhnlich[18]. — Schon im Alten Testamente wird nun häufig die Unterordnung der Dörfer unter die Städte angedeutet. In den Städteverzeichnissen des Buches Josua, besonders in Cap. 15 und 19, ist oft die Rede von den „Städten und ihren Dörfern" (הֶעָרִים וְחַצְרֵיהֶן). Anderwärts wird oft eine Stadt „und ihre Töchter" (בְּנוֹתֶיהָ) erwähnt (*Numeri* 21, 25. 32. 32, 42. *Josua* 15, 45—47. 17, 11. *Judic.* 11, 26. *Nehemia* 11, 25 ff. I *Chron.* 2, 23. 5, 16. 7, 28 f. 8, 12. 18, 1. II *Chron.* 13, 19. 28, 18. *Ezechiel* 16, 46 ff. 26, 6. 30, 18. I *Makk.* 5, 8. 65). Und dem Begriff der Tochter entsprechend kommt für die Hauptstadt auch die Bezeichnung „Mutter" vor (II *Sam.* 20, 19). Aus alledem erhellt jedenfalls, dass die Dörfer durchgängig von den Städten abhängig waren. Es ist aber auch sehr wahrscheinlich, dass dasselbe von den kleineren Städten in Bezug auf die grösseren gilt. Denn unter den „Töchtern" sind häufig nicht nur Dörfer, sondern auch kleinere abhängige Städte zu verstehen; wenigstens an einigen Stellen ist dies ganz zweifellos (*Num.* 21, 25. *Josua* 15, 45—47. I *Chron.* 2, 23). Diese aus dem Alten Testamente bekannten Thatsachen werden im Allgemeinen auch für die spätere Zeit vorausgesetzt werden dürfen (vgl. bes. I *Makk.* 5, 8: *τὴν Ἰαζὴρ καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῆς*, *ibid.* 5, 65: *τὴν Χεβρὼν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῆς*). Eigenthümlich ist im Ostjordanland, namentlich in der Landschaft Trachonitis, das Vorkommen von Haupt-Dörfern (*μητροκωμίαι*), d. h. von Dörfern, welche die Stelle einer Hauptstadt vertraten[19]. So heisst Phäna, das heutige Mismie, *μητροκωμία τοῦ Τράχωνος*[20]. Eine andere *μητροκωμία* ist Borechath, das heutige | Breike, ebenfalls in der Landschaft Trachonitis[21]. Epiphanius erwähnt *τὴν Βάκαθον μητροκωμίαν τῆς Ἀραβίας τῆς Φιλαδελφίας*[22]. Allerdings gehören

18) עִיר חוֹמָה *Arachin* IX, 3 ff. *Kelim* I, 7. — Ueber כְּרַךְ vgl. *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Marc.* 1, 38 (*Opp.* II, 437) und Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* Das Wort ist eigentlich aramäisch (כְּרַךְ) und steht in den Targumen häufig in der Bedeutung: Festung, Burg, befestigte Stadt, s. *Buxtorf Lex.* und Levy Chald. Wörterb. *s. v.*

19) S. überh. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des römischen Reichs II, 380 ff. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I, 2. Aufl., S. 427 Anm. 1. Die Lexika *s. v.* *μητροκωμία*.

20) *Corp. Inscr. Graec. n.* 4551 = *Le Bas et Waddington, Inscr. t.* III *n.* 2524. — Die Inschrift stammt aus der Zeit des Alexander Severus (222—235 n. Chr.). Ueber Phäna s. Ritter, Erdkunde XV, 897—899. Raumer Pal. 254 f. *Porter, Five years in Damascus* II, 244. Kuhn II, 384. Gelzer in seiner Ausg. des *Georgius Cyprius p.* 205. Die Inschriften bei *Le Bas et Waddington n.* 2524 —2537.

21) *Le Bas et Waddington t.* III *n.* 2396.

22) *Epiphanius, Anacephal. p.* 145.

diese Zeugnisse erst etwa dem zweiten bis vierten Jahrh. nach Chr. an; auch war die Bevölkerung jener Landschaften eine, wenn auch gemischte, so doch vorwiegend heidnische.

Einige speciellere Notizen über die Unterordnung gewisser Gebiete unter einzelne grössere Städte haben wir nur für Galiläa und Judäa, und nur aus der römischen Zeit. In Galiläa war Sepphoris durch Gabinius zum Sitz eines der fünf von ihm errichteten *συνέδρια* oder *σύνοδοι* gemacht worden, und zwar des einzigen für Galiläa (*Antt.* XIV, 5, 4. *B. J.* I, 8, 5), so dass also Sepphoris den Mittelpunkt einer ganz Galiläa umfassenden Organisation bildete. Diese Einrichtung des Gabinius war freilich nicht von langer Dauer. Aber auch in der späteren Zeit, namentlich unter den herodianischen Fürsten, war ganz Galiläa stets einer Hauptstadt untergeordnet, sei es nun dass Sepphoris oder dass Tiberias diese Stellung einnahm (s. oben I Nr. 31 und 33). Es war also hier das jüdische Gebiet sogar einer nicht reinjüdischen Hauptstadt untergeordnet[23]).

In Judäa ist namentlich von Interesse die durch Josephus und Plinius bezeugte Eintheilung in elf oder zehn Toparchien. Nach Josephus nämlich war Judäa in folgende elf *κληρουχίαι* oder *τοπαρχίαι* eingetheilt: 1. Jerusalem, 2. Gophna, 3. Akrabatta, 4. Thamna, 5. Lydda, 6. Ammaus, 7. Pella, 8. Idumäa, 9. Engaddi, 10. Herodeion, 11. Jericho[24]). Die sieben durch gesperrte Schrift hervorgehobenen nennt auch Plinius, der im Ganzen 10 Toparchien zählt, indem er zu den genannten folgende drei hinzufügt: *Jopica, Betholethephene, Orine*[25]). Die Nennung von Orine an Stelle Jerusalem's ist keine wirkliche Differenz, denn *ἡ ὀρεινή* ist das judäische Gebirgsland, in welchem nach Plinius' eigener Angabe Jerusalem liegt[26]). Die Nennung Jope's aber ist ebenso irrig wie

23) Das Verhältniss ist wirklich das einer Unterordnung; denn Josephus spricht bestimmt von einem *ἄρχειν* und *ὑπακούειν*, s. oben S. 165 Anm. 442 u. 443.

24) *Bell. Jud.* III, 3, 5: *μερίζεται δὲ εἰς ἕνδεκα κληρουχίας, ὧν ἄρχει μὲν ὡς βασίλειον τὰ Ἱεροσόλυμα, προανίσχουσα τῆς περιοίκου πάσης ὥσπερ ἡ κεφαλὴ σώματος, αἱ λοιπαὶ δὲ μετ' αὐτὴν διῄρηνται τὰς τοπαρχίας. Γόφνα δευτέρα, καὶ μετ' αὐτὴν Ἀκραβαττά, Θαμνὰ πρὸς ταύταις καὶ Λύδδα καὶ Ἀμμαοῦς καὶ Πέλλη καὶ Ἰδουμαία καὶ Ἐγγαδδαὶ καὶ Ἡρώδειον καὶ Ἱεριχοῦς.*

25) *Plinius Hist. Nat.* V, 14, 70: *reliqua Iudaea dividitur in toparchias* X *quo dicemus ordine: Hiericuntem palmetis consitam, fontibus riguam, Emmaum, Lyddam, Jopicam, Acrebitenam, Gophaniticam, Thamniticam, Betholethephenen, Orinen, in qua fuere Hierosolyma longe clarissima urbium orientis non Iudaeae modo, Herodium cum oppido inlustri ejusdem nominis.*

26) Vgl. *Joseph. Antt.* XII, 1: *ἀπό τε τῆς ὀρεινῆς Ἰουδαίας καὶ τῶν περὶ Ἱεροσόλυμα τόπων. Ev. Luc.* 1, 39. 65. — *ἡ ὀρεινή* überhaupt häufig

bei Josephus die Nennung von Pella, da beides selbständige Städte sind, die nicht zum eigentlichen Judäa gehörten. Bethletepha dagegen wird auch von Josephus an einer anderen Stelle als Hauptort einer Toparchie erwähnt[27]). Wir werden sonach die richtige Liste erhalten, wenn wir an Stelle Pella's bei Josephus Bethletepha setzen[28]). Die elf Toparchien gruppiren sich dann in folgender Weise[29]): In der Mitte Jerusalem; nördlich davon Gophna[30]) und Akrabatta[31]), nordwestlich Thamna[32])

---

bei den LXX (s. Trommius' und Hatch' Concordanzen) und im Buch Judith (s. Wahl, *Clavis librorum V. T. apocr. s. v.*).

27) *B. J.* IV, 8, 1: *τὴν Βεθλεπτηφῶν τοπαρχίαν*.

28) Vgl. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verf. II, 339.

29) Vgl. Menke's Bibelatlas Bl. V.

30) Gophna lag an der Strasse von Jerusalem nach Neapolis (Sichem), nach *Tab. Peuting.* XVI *m. p.* nördlich von Jerusalem, oder nach *Euseb. Onomast.* XV *m. p.* (*ed. Lagarde p.* 300: *Γοφνά . . . ἀπέχουσα Αἰλίας σημείοις ιε' κατὰ τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Νεάπολιν ἄγουσαν*). Zur Zeit des Cassius war es ein bedeutender Ort, dessen Einwohner von Cassius als Sklaven verkauft wurden, weil sie die von Cassius auferlegte Kriegs-Steuer nicht bezahlten (*Antt.* XIV, 11, 2. *B. J.* I, 11, 2). Die *Γοφνιτικὴ τοπαρχία* wird von Josephus auch sonst erwähnt (*B. J.* I, 1, 5. II, 20, 4. IV, 9, 9). Vgl. auch *B. J.* V, 2, 1. VI, 2, 2. Bei *Ptolemaeus* V, 16, 7 *Γοῦφνα*, hebräisch גופנא (*Neubauer, Géogr. du Talmud p.* 157 *sq.*), noch heute Dschifna, Jufna. S. überh.: Raumer Pal. S. 199. Robinson Pal. III, 296 f. *Guérin Judée* III, 28—32, *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener* II, 294. 323, dazu die engl. Karte Bl. XIV *Mr.*

31) Akrabatta, noch weiter nördlich als Gophna, IX *mil. pass.* südöstl. von Neapolis = Sichem (*Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 214: *Ἀκραββείν . . . κώμη δὲ ἔστιν μόγις διεστῶσα Νέας πόλεως σημείοις θ'*). Nach *Mischna Maaser scheni* V, 2 lag עקרבת eine Tagereise weit nördlich von Jerusalem, ebensoweit als Lydda westlich, was fast genau zutrifft. Die *Ἀκραβατηνὴ τοπαρχία* auch sonst häufig bei Josephus und Eusebius (*Jos. B. J.* II, 12, 4. 20, 4. 22, 2. III, 3, 4. IV, 9, 3—4 u. 9. *Euseb. Onomast. ed. Lag. p.* 214. 255. 267. 294. 295). Der Ort heisst noch heute Akrabeh. S. überh.: Raumer, Pal. S. 170. Robinson, Neuere Forschungen S. 388 f. *Guérin, Samarie* II, 3—5. *The Survey etc. Memoirs by Conder and Kitchener* II, 386. 389 *sq.*, dazu die engl. Karte Bl. XV *Op.* — Nicht zu verwechseln ist hiermit ein gleichnamiger Höhenzug im Süden Judäa's, *Num.* 34, 4. *Josua* 15, 3. *Judic.* 1, 36. *Euseb. Onomast. p.* 214, von welchem die im ersten Makkabäerbuch (I *Makk.* 5, 3 = *Jos. Antt.* XII, 8, 1) erwähnte *Ἀκραβαττίνη* ihren Namen hat.

32) Thamna ist ohne Zweifel das alte תִּמְנַת־סֶרַח oder תִּמְנַת־חֶרֶס auf dem Gebirge Ephraim, wo Josua begraben wurde (*Josua* 19, 50. 24, 30. *Judic.* 2, 9). Eusebius erwähnt den Ort häufig als ein sehr grosses Dorf im Gebiet von Diospolis = Lydda (s. bes. *p.* 260 *ed. Lag.*: *Θαμνά . . . . διαμένει κώμη μεγάλη ἐν ὁρίοις Διοσπόλεως*) und bemerkt, dass man dort noch zu seiner Zeit das Grab Josua's zeigte (*p.* 246: *δείκνυται δὲ ἐπίσημον εἰς ἔτι νῦν αὐτοῦ τὸ μνῆμα πλησίον Θαμνὰ κώμης. Ibid. p.* 261: *Θαμναθσαρά . . . αὕτη ἐστὶ Θαμνά . . . ἐν ᾗ εἰς ἔτι νῦν δείκνυται τὸ τοῦ Ἰησοῦ μνῆμα*). Ebenso Hierony-

und | Lydda [33]), westlich Emmaus [34]), südwestlich Bethlete-

mus in seiner Beschreibung der Pilgerfahrt der heil. Paula (*Epist.* 108 *ad Eustochium c.* 13 *opp. ed. Vallarsi* I, 702 *sq.* = *Tobler, Palaestinae descriptiones* 1869 *p.* 22: *Sepulcra quoque in monte Ephraim Jesu filii Nave et Eleazari filii Aaron sacerdotis e regione venerata est, quorum alter conditus est in Tamnathsare a septentrionali parte montis Gaas*). Der Ort existirt noch heute als Ruinenstätte unter dem Namen Tibneh, in ziemlich gerader Linie zwischen Akrabeh und Lydda, wie nach der Reihenfolge der Toparchien bei Josephus zu erwarten ist. Unter den bedeutenden Grab-Anlagen, die sich noch heute dort befinden, glaubt Guérin in der That das Grab Josua's entdeckt zu haben. S. überh. Raumer Pal. S. 165 f. Robinson Neuere Forschungen S. 184. *De Saulcy, Voyage en Terre Sainte* (1865) II, 233 *sqq.* *Guérin, Revue archéol. Nouv. Série t.* XI, 1865, *p.* 100—108. *Aurès*, ebendas. *t.* XIV, 1866, *p.* 225—242. Goldziher, Zeitschr. des DPV. II, 13—17. Zschokke, Beiträge zur Topographie der westlichen Jordans'au 1866, S. 76—83 (Beschreibung des Grabes Josua's). *Guérin Samarie* II, 89—104. *The Survey of Western Palestine. Memoirs etc.* II, 299 *sq.* 374—378. Dazu die engl. Karte Bl. XIV *Lq.* Mühlau in Riehm's Wörterb. S. 1668. Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen, deutsche Uebers. Bd. III, 1886, S. 171—182. *Séjourné, Revue biblique* II, 1893, *p.* 608—626. — Zur Zeit des Cassius hatte Thamna dasselbe Schicksal wie Gophna (*Antt.* XIV, 11, 2. *B. J.* I, 11, 2). Die Toparchie von Thamna wird von Josephus und Eusebius auch sonst erwähnt (*Jos. B. J.* II, 20, 4. IV, 8, 1. *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 219. 239). Vgl. auch *Ptolem.* V, 16, 8. — Von unserm Thamna ist ein anderes תִּמְנָה oder תִּמְנָתָה zu unterscheiden, das an der Grenze des Stammes Dan und Juda, westlich von Jerusalem in der Richtung gegen Asdod lag. Auch dieses existirt noch unter dem Namen Tibneh (*Josua* 15, 10. 19, 43. *Judic.* 14, 1 ff. II *Chron.* 28, 18). Und von diesem ist endlich ein drittes im Gebirge Juda zu unterscheiden (*Gen.* 38, 12—14. *Josua* 15, 57). Welches Θαμναθά I *Makk.* 9, 50 gemeint ist, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. S. überh. Raumer S. 224. Robinson Pal. II, 599. *Guérin Judée* II, 30 *sq.* *The Survey etc. Memoirs* II, 417, Blatt XVI.

33) Lydda (hebr. לֹד, später Diospolis), die bekannte Stadt an der Strasse von Jope nach Jerusalem, wird auch *B. J.* II, 20, 4 unter den Toparchien Judäa's genannt. Josephus bezeichnet es einmal als κώμη . . πόλεως τὸ μέγεθος οὐκ ἀποδέουσα (*Antt.* XX, 6, 2). Ueber seine Geschichte vgl. bes. I *Makk.* 11, 34. *Jos. Antt.* XIV, 10, 6. 11, 2. *Bell. Jud.* I, 11, 2. II, 19, 1. IV, 8, 1.

34) Emmaus oder Ammaus, das spätere Nikopolis, ist noch heute erhalten unter dem Namen Amwâs, süd-südöstlich von Lydda. Wegen seiner Lage am Ausgang des Gebirges war es ein militärisch wichtiger Platz und wird als solcher schon in der Makkabäerzeit öfters erwähnt (I *Makk.* 3, 40. 57. 4, 3. 9, 50). Ueber seine spätere Geschichte s. bes. *Antt.* XIV, 11, 2. *B. J.* I, 11, 2. *Antt.* XVII, 10, 9. *B. J.* II, 5, 1. IV, 8, 1. Unter den jüdischen Toparchien wird es auch *B. J.* II, 20, 4 erwähnt. Im Rabbinischen heisst es אמאוס (Mischna *Arachin* II, 4. *Kerithoth* III, 7. *Lightfoot, Chorographica Lucae praemissa c.* 4, *Opp.* II, 479 *sq.* *Neubauer, Géogr. du Talmud p.* 100—102); auch noch bei *Ptolemaeus* V, 16, 7 Ἐμμαοῦς. Verschieden hievon ist das *Bell. Jud.* VII, 6, 6 und *Ev. Luc.* 24, 13 erwähnte Emmaus bei Jerusalem (s. oben § 20 gegen Ende, 2. Aufl. I, 537 f.). Vgl. überh.: *Reland, Palae-*

pha[35]), süd | lich Idumäa[36]), südöstlich Engaddi[37]) und Hero-

---

stina p. 758—760. Raumer S. 187 f. Winer RWB. *s. v.* Arnold in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. III, 778 f. Robinson Neuere Forschungen S. 190—196. Kuhn, Die städtische u. bürgerl. Verfassung II, 356 f. Sepp, Jerusalem 2. Aufl. I, 40 ff. *Guérin Judée* I, 293—308. *The Survey of Western Palestine, Memoirs etc.* III, 14. 36 *sqq.* 63—81, dazu die engl. Karte Bl. XVII. Dechent, Zeitschr. des DPV. VII, 209 f. Gelzer, Julius Africanus Bd. I, S. 5—7. Schiffers, Amwâs das Emmaus des heil. Lucas, 1890 (dazu Theol. Litztg. 1891 Nr. 1). Rückert, Theol. Quartalschrift 1892, S. 558—616. *Van Kasteren, Revue biblique* I, 1892, *p.* 80—99.

35) Bei Josephus *Bell. Jud.* IV, 8, 1 hat der herkömmliche Text *τὴν Βεθλεπτηφῶν τοπαρχίαν*. Von den sieben Handschriften, welche für die neue Ausgabe von Niese und Destinon herangezogen worden sind, haben (nach einer gütigen Mittheilung des Letzteren) drei *Βεθλεπτηνφῶν*, je eine *Βεθλεπτηνφὼν*, *Βεθλεπτημφῶν*, *Βεθλεπτηφὼν*, *Βετελεπτηφῶν*, ausserdem der *cod. Vat.* der latein. Uebersetzung *belebthptan* (*sic*). Obwohl die Lesart mit *ν* vor *φ* stärker bezeugt ist, hat doch die Lesart ohne *ν* dieselbe Berechtigung, theils wegen der Unterstützung durch den *Vet. Lat.*, theils weil *ν* oder *μ* vor *φ* leicht eingeschaltet werden konnte. Bei *Plinius* V, 14, 70 ist *Bethleptephenen* nur eine Conjectur Harduin's (s. *Reland, Palaestina p.* 637 *sq.*). Die besten Zeugen habens theils *Betholethephenen* (*Betolethephenen*), theils *Betolethenepenen* (*Betoletthenepenen*). Die erstere Form ist durch besonders gewichtige Zeugen vertreten und wird von den Herausgebern wohl mit Recht der anderen (mit Einschaltung des *ne* vor *p*) vorgezogen, wobei man sich freilich von der Conjectur Harduin's nicht losmachen kann (s. den kritischen Apparat besonders in Detlefsen's Ausgabe). Die wesentlichste Differenz zwischen Josephus und Plinius ist demnach die, dass ersterer *λεπτ*, letzterer *leth* hat. Da ersteres wohl durch den Anklang an griechisch *λεπτός* veranlasst ist, dürfte Bethletepha die richtige Form sein. Vielleicht ist dann das heutige Bet-Nettif, südlich von Emmaus, zu vergleichen, das der Lage nach passen würde (so Menke in seinem Bibelatlas, auch Furrer brieflich, Schlatter, Zur Topographie und Gesch. Palästinas 1893, S. 354. Ders., Ztschr. d. DPV. XIX, 231). Denn Bethletepha lag nach dem Zusammenhang bei Josephus *B. J.* IV, 8, 1 zwischen Emmaus und Idumäa. Auch das biblische נְטֹפָה darf wohl hiehergezogen werden (*Esra* 2, 22. *Neh.* 7, 26; vgl. נְטֹפָתִי II *Sam.* 23, 28—29. II *Reg.* 25, 23. *Jerem.* 40, 8. *Nehem.* 12, 28. I *Chron.* 2, 54. 9, 16. 11, 30. 27, 13. 15); ebenso rabbinisch בית נטופה *Mischna Schebiith* IX, 5, und נטופה *Pea* VII, 1—2. Ueber das heutige *Bet-Nettif* s. Robinson, Palästina II, 596 ff. 600 ff. *Guérin, Judée* II, 375—377. *The Survey of Western Palestine, Memoirs* III, 24, dazu Blatt XVII der grossen englischen Karte (links unten).

36) Idumäa war durch Johannes Hyrkan judaisirt worden (*Antt.* XIII, 9, 1. XV, 7, 9. *B. J.* I, 2, 6). Daher treten die Idumäer auch im jüdischen Aufstand als Juden auf (*B. J.* IV, 4, 4). Sonst vgl. bes. *B. J.* II, 20, 4. IV, 8, 1.

37) Engaddi, das alte עֵין גֶּדִי (*Josua* 15, 62. I *Sam.* 24, 1 ff. *Ezech.* 47, 10. *Cant. cant.* 1, 14. II *Chron.* 20, 2), dessen Lage am westlichen Ufer des todten Meeres durch Josephus und Eusebius bezeugt ist (*Jos. Antt.* IX, 1, 2: *Ἐγγαδδὶ πόλιν κειμένην πρὸς τῇ Ἀσφαλτίτιδι λίμνῃ*. *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 254: *καὶ νῦν ἐστὶ κώμη μεγίστη Ἰουδαίων Ἐγγαδδὶ παρακειμένη*

deion[38]), östlich Jericho[39]). Es darf als selbstverständlich angenommen werden, dass diese Eintheilung hauptsächlich den Zwecken der Verwaltung diente, in erster Linie wohl dem Zwecke der Steuererhebung. Ob dieselben Bezirke zugleich auch Jurisdictionsbezirke bildeten, muss dahingestellt bleiben. In der Form, in welcher wir die Organisation aus Josephus und Plinius kennen, gehört sie wahrscheinlich erst der römischen Zeit an[40]). Eine ähnliche hat allerdings schon zur Zeit der griechischen Herrschaft existirt. Wir erfahren gelegentlich, dass zur Zeit Jonathan's im J. 145 vor Chr. drei Bezirke von Samarien, nämlich Ephraim, Lydda und Ramathaim, durch Demetrius II dem Jonathan überlassen und dadurch mit Judäa vereinigt wurden (I *Makk.* 11, 34, vgl. 10, 30. 38. 11, 28. 57). Diese Bezirke heissen *τοπαρχίαι* (I *Makk.* 11, 28) oder *νομοί* (10, 30. 38. 11, 34. 57) und werden etwa denselben Umfang wie die Toparchien der römischen Zeit gehabt haben. Aber die letzteren können schon deshalb nicht bis in die Zeit Jonathan's hinaufreichen, weil der Umfang Judäa's, namentlich nach Süden und Norden, damals noch erheblich geringer war als in der römischen Zeit (vgl. oben S. 1—5)[41]). Deut-

τῇ νεκρᾷ θαλάσσῃ). Josephus nennt es *B. J.* IV, 7, 2 eine *πολίχνη*. Bei *Ptolem.* V, 16, 8 *Ἐγγάδδα*. *Plin.* V, 17, 73: *Infra hos* [*scil. Essenos*] *Engada oppidum fuit, secundum ab Hierosolymis fertilitate palmetorumque nemoribus, nunc alterum bustum. Hieronymus* (*Epist.* 108 *ad Eustochium c.* 11 *opp. ed. Vallarsi* I, 701 = *Tobler, Palaestinae Descriptiones* 1869, *p.* 20): *contemplata est balsami vineas in Engaddi* (bei Tobler ist der Text ohne Grund geändert). Noch heute Ain Dschidi. S. überh.: Winer RWB. *s. v.* Raumer 188 f. Seetzen, Reisen II, 220—239. Robinson, Palästina II, 439—448. *Neubauer, Géogr. du Talmud p.* 160. *De Saulcy, Voyage autour de la mer morte t.* I, 1853, *p.* 175 *sqq. Warren, Quarterly Statements* 1869, hieraus abgedr. in: *The Survey of Western Palestine, Jerusalem* (1884) *p.* 448—454. *The Survey of Western Palestine, Memoirs etc.* III, 384—386. 387, dazu die engl. Karte Bl. XXII. Zeitschr. des DPV. XVI, 54.

38) Herodeion ist die von Herodes d. Gr. erbaute wichtige Festung im Süden Judäa's 60 Stadien von Jerusalem (*Antt.* XIV, 13, 9. XV, 9, 4. *Bell. Jud.* I, 13, 8. 21, 10), deren Identität mit dem heutigen „Frankenberge", südöstlich von Bethlehem, jetzt als anerkannt gelten darf. Vgl. oben § 15.

39) Jericho, die bekannte Stadt in der Nähe des Jordan, war die bedeutendste Stadt im Osten Judäa's, daher auch zur Zeit des Gabinius Sitz eines der fünf jüdischen Synedrien (*Antt.* XIV, 5, 4. *B. J.* I, 8, 5). Als Bezirk von Judäa auch *B. J.* II, 20, 4 erwähnt. Sonst vgl. bes. *B. J.* IV, 8, 2. 9, 1.

40) Ueber die Eintheilung der römischen Provinzen in Verwaltungsbezirke s. überh. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I (2. Aufl. 1881) S. 500 f.

41) An den angeführten Stellen des ersten Makkabäerbuches sind *τοπαρχίαι* und *νομοί* gleichbedeutend. In Aegypten waren die Toparchien Unterabtheilungen der *νομοί*, s. *Strabo p.* 787: *πάλιν δ' οἱ νομοὶ τομὰς ἄλλας ἔσχον· εἰς γὰρ τοπαρχίας οἱ πλεῖστοι διῄρηντο, καὶ αὗται δ' εἰς ἄλλας τομάς.*

liche Spuren vom Vorhandensein der römischen Eintheilung haben wir dagegen aus der Zeit des Cassius (43 vor Chr). Dieser verkaufte die Einwohner von Gophna, Emmaus, Lydda und Thamna als Sklaven, weil sie die von ihm auferlegte Kriegssteuer nicht bezahlten (*Antt.* XIV, 11, 2. *B. J.* I, 11, 2). Alle diese vier Städte finden wir aber auch bei Josephus und Plinius als Hauptorte von Toparchien. Augenscheinlich waren sie dies schon zur Zeit des Cassius. Jünger als Cassius muss freilich die Erhebung Herodeion's zum Hauptorte einer Toparchie sein. Aber die Toparchie selbst kann schon vor der Zeit Herodes des Grossen bestanden haben.

Auffallend ist das Schwanken der Quellen in der Bezeichnung des politischen Charakters der Hauptorte, die bald als *πόλεις* bald als *κῶμαι* bezeichnet werden. Zwar kommt hier nicht in Betracht, dass Eusebius die betreffenden Orte zum grössten Theil als *κῶμαι* behandelt, da zu seiner Zeit die Verhältnisse sich schon wesentlich geändert hatten[42]). Aber auch Josephus selbst schwankt. Er bezeichnet z. B. Emmaus als *μητρόπολις* der | dortigen Gegend, also doch offenbar der Toparchie[43]); Lydda dagegen nennt er nur eine *κώμη* und zwar in augenscheinlich genauer Ausdrucksweise (s. oben Anm. 33). Man muss hiernach annehmen, dass alle diese Orte vom römisch-hellenistischen Standpunkte aus keine eigentlichen *πόλεις* waren, d. h. keine Communen mit hellenistischer Verfassung; und es kommt nur auf Rechnung des jüdischen und populären Sprachgebrauchs, wenn sie als „Städte“ bezeichnet werden. Genau genommen müssten sie eigentlich *κωμοπόλεις* genannt werden (s. oben Anm. 16), und sofern ihre Stellung zur Toparchie in Betracht kommt, *μητροκωμίαι* (s. Anm. 20—22).

Nur eine Stadt im eigentlichen Judäa hatte auch nach römisch-hellenistischen Begriffen die Geltung einer *πόλις*, nämlich Jerusalem. Ihm war das ganze übrige Judäa untergeordnet, so dass es über dasselbe herrschte *ὡς βασίλειον* (s. Anm. 24). Es hatte also in Bezug auf Judäa eine ähnliche Stellung, wie die hellenistischen Städte in Bezug auf ihr Gebiet[44]). Dies giebt sich u. A. auch kund in der Adresse kaiserlicher Erlasse an die Juden, welche folgendermassen lautet: *Ἱεροσολυμιτῶν ἄρχουσι*

42) Die Namen einzelner Toparchien (*Ἀκραβαττηνή*, *Θαμνιτική*) haben sich zwar noch zu Eusebius' Zeit erhalten; die Verfassung selbst aber war eine wesentlich andere geworden durch Errichtung neuer, selbständiger *civitates* wie Diospolis, Nikopolis u. A. Infolge dessen bildete z. B. gerade Thamna nicht mehr den Hauptort einer Toparchie, sondern war nur noch eine *κώμη μεγάλη ἐν ὁρίοις Διοσπόλεως* (s. oben Anm. 32), also dem früheren Lydda untergeordnet.

43) *Bell. Jud.* IV, 8, 1.

44) Vgl. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 342—345.

βουλῇ δήμῳ, Ἰουδαίων παντὶ ἔθνει, also ganz ähnlich wie bei Erlassen an hellenistische Communen, in welchen ebenfalls die Stadt und ihr Senat Beherrscherin und darum Repräsentantin des ganzen Gebietes war[45]. Wahrscheinlich war der Senat (das Synedrium) von Jerusalem auch für den Eingang der Steuern in ganz Judäa verantwortlich[46]. Auch in der Mischna hat sich noch eine Erinnerung daran erhalten, dass „die Aeltesten" von Jerusalem über ganz Judäa geboten[47]. Ueber das eigentliche Judäa hinaus hat sich dagegen die bürgerliche Gewalt des Synedriums von Jerusalem, mindestens seit dem Tode Herodes' des Gr., nicht mehr erstreckt. Galiläa und Peräa waren seitdem von Judäa politisch ganz getrennt oder bildeten doch selbständige Verwaltungsgebiete, wie namentlich in Bezug auf Galiläa oben gezeigt ist. Am wenigsten dürfte man die Thatsache, dass der Aufstand in Galiläa von Jerusalem aus geleitet wurde, zum Beweise dafür verwenden, dass auch zur Friedenszeit Galiläa zur Competenz des grossen Synedriums gehört habe. Denn es handelt sich dabei augenscheinlich um Ausnahmezustände. Nur in der früheren Zeit, namentlich während der hasmonäischen Periode, bildete das ganze jüdische Gebiet auch politisch eine wirkliche Einheit (vgl. unten Nr. III). — Da der Rath von Jerusalem sich nicht mit allem Detail der Rechtspflege befassen konnte, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dass

45) *Antt.* XX, 1, 2. Vgl. dazu die ähnlichen Adress-Formeln in den Edicten *Antt.* XIV, 10 (*Σιδωνίων ἄρχουσι βουλῇ δήμῳ, Ἐφεσίων βουλῇ καὶ ἄρχουσι καὶ δήμῳ* und dergl.), XIV, 12, 4—5. XVI, 6.

46) Als nach den ersten Zuckungen des Aufstandes man sich auf einen Augenblick wieder zu friedlicher Haltung entschlossen hatte, vertheilten sich die Behörden und Rathsherren von Jerusalem auf die Dörfer, um die rückständigen Abgaben einzusammeln (*B. J.* II, 17, 1: *εἰς δὲ τὰς κώμας οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταὶ μερισθέντες τοὺς φόρους συνέλεγον*). Diese waren, im Betrage von 40 Talenten, rasch beisammen. Unmittelbar darauf aber sandte Agrippa die *ἄρχοντες* und *δυνατοί* zu Florus nach Cäsarea, damit jener aus ihrer Mitte die Steuer-Einsammler für das Land ernenne (*ibid. ἵνα ἐκεῖνος ἐξ αὐτῶν ἀποδείξῃ τοὺς τὴν χώραν φορολογήσοντας*). Da letzteres geschieht, nachdem die Steuern des Stadtbezirkes, also wohl der Toparchie, von Jerusalem bereits beigetrieben sind, so wird unter der *χώρα* ganz Judäa zu verstehen sein. Für dessen ganzes Gebiet wurden also die Steuer-Einnehmer aus der Mitte der *ἄρχοντες* und *δυνατοί* von Jerusalem ernannt. Vgl. überhaupt über die Sitte der Römer, die städtischen Senate zur Eintreibung der römischen Steuern zu verwenden, Marquardt I, 501.

47) *Taanith* III, 6: „Einst reisten die Aeltesten aus Jerusalem nach ihren Städten (ירדו זקנים מירושלים לעריהם) und verfügten Fasten, weil man in Askalon (באשקלון) ungefähr so viel eine Ofenmündung beträgt, Korn brandig fand etc." — Da Askalon nie zum Gebiet von Judäa gehört hat, ist die Notiz an sich ungeschichtlich; sie zeigt aber eine richtige Erinnerung daran, dass die Städte Judäa's den „Aeltesten" von Jerusalem untergeordnet waren.

neben dem grossen Synedrium auch noch ein oder mehrere kleinere Gerichtshöfe in Jerusalem bestanden haben. Auch daran hat sich in der Mischna noch eine, freilich verworrene, Erinnerung erhalten[48].

III. Das grosse Synedrium zu Jerusalem.

Literatur:

Selden, De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum, lib. I—III, *Londini* 1650—1655 (vgl. oben S. 175).

Meuschen, Novum Testamentum ex Talmude et antiquitatibus Hebraeorum illustratum (*Lips.* 1736) *p.* 1184—1199: *Diatribe de* נשיא *seu directore Synedrii M. Hebraeorum.*

Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis (1748) *p.* 550—600.

Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen (1831), S. 166—225.

Winer RWB. II, 551—554: Art. „Synedrium".

Sachs, Ueber die Zeit der Entstehung des Synhedrin's (Frankel's Zeitschr. für die religiösen Interessen des Judenthums 1845, S. 301—312).

Saalschütz, Das mosaische Recht, 2. Aufl. 1853, I, 49 ff. II, 593 ff. — Ders., Archäologie der Hebräer, Bd. II, 1856, S. 249 ff. 271 ff. 429—458.

Levy, Die Präsidentur im Synedrium (Frankel's Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1855, S. 266—274. 301—307. 339—358).

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael, Bd. II (1855), S. 380—396.

Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten, Bd. I (1857), S. 120—128. 270—281. Vgl. auch S. 403 ff. Bd. II (1858) S. 13 ff. 25 ff.

Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (1857) S. 114 ff.

Keil, Handbuch der biblischen Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 714—717.

Leyrer, Art. „Synedrium" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. XV (1862) S. 315—325.

Langen, Das jüdische Synedrium und die römische Procuratur in Judäa (Tüb. Theol. Quartalschr. 1862, S. 411—463).

---

48) *Sanhedrin* XI, 2: „Drei Gerichtshöfe (בתי דינין) waren dort in Jerusalem. Einer hielt seine Sitzungen am Eingange des Tempelberges (על פתח הר הבית), einer am Eingange des Tempelvorhofes (על פתח העזרה), und einer in der Lischkath hagasith (בלשכת הגזית). Die Anfragenden kamen zu dem, welcher am Eingange des Tempelberges sass, und der Anfragende sagte: So habe ich und so haben meine Collegen erklärt; so habe ich und so haben meine Collegen geschlossen. Hatte nun das Gericht eine Tradition für den fraglichen Fall, so sagte dasselbe ihnen die Entscheidung. Wo aber nicht, so kamen sie vor das Gericht am Eingange des Vorhofes und wiederholten ihre Anfrage. Hatte dieses eine Tradition darüber, so sagte es ihnen die Entscheidung. Wo aber nicht, so kamen die Streitparteien sammt den Gerichtsmitgliedern vor das hohe Gericht in der Lischkath hagasith, von welchem die Gesetzeskunde über ganz Israel ausgeht". — Schon der Schematismus in Bezug auf die Localitäten zeigt, dass wir es hier nicht mit einer treuen historischen Ueberlieferung zu thun haben. Ueber die Lischkath hagasith s. unten Nr. III, 4.

Grätz, Geschichte der Juden Bd. III (4. Aufl. 1888), S. 100 ff. Dazu 3. Aufl. S. 683—685 (in der 4. Aufl. getilgt).
De Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie (4. Aufl. 1864) S. 204—206.
Ewald, Geschichte des Volkes Israel (3. Aufl. 1864—1868) IV, 217 ff. V, 56. VI, 697 ff.
Kuenen, Over de samenstelling van het Sanhedrin (Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Academie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Deel X, Amsterdam 1866, *p.* 131—168). In deutscher Uebersetzung: Ueber die Zusammensetzung des Sanhedrin (Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft von A. Kuenen, übers. von Budde, 1894, S. 49—81). — Vgl. auch: *De Godsdienst van Israël* II, 1870, *p.* 512—515.
Derenbourg, Histoire de la Palestine (1867), *p.* 83—94. 465—468.
Ginsburg, Art. *„Sanhedrim“* in *Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.*
Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte Bd. I (2. Aufl. 1873) S. 63—72.
Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 205 bis 230.
Keim, Geschichte Jesu III, 321 ff. 345 ff.
Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer (1874) S. 26—43. Ders., Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 235—238.
Holtzmann, Art. „Synedrium“ in Schenkel's Bibellexikon V, 446—451.
Hoffmann (D.), Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums (Progr. des Rabbiner-Seminares zu Berlin für 1877—1878). — Ders., Die Präsidentur im Synedrium (Magazin für die Wissensch. des Judenth. V. Jahrg. 1878, S. 94—99).
Reuss, Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments (1881) §§ 376. 495.
Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, II. Abthlg. 1883, Art. „Synhedrion“, „Nassi“ und „Abbethdin“; dazu: Supplementband II, 1891, Art. „Obergericht“.
Stapfer, Le Sanhédrin de Jérusalem au premier siècle (Revue de théologie et de philosophie [Lausanne] 1884, *p.* 105—119).
Strack, Art. „Synedrium“ in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. Bd. XV (1885) S. 101—103.
Blum, Le Synhedrin ou Grand conseil de Jérusalem, son origine et son histoire. Strasbourg 1889 (112 *p.* 8.).
Jelski, Die innere Einrichtung des grossen Synedrions zu Jerusalem und ihre Fortsetzung im späteren palästinensischen Lehrhause bis zur Zeit des R. Jehuda ha-Nasi. Breslau 1894 (99 S.).

1. Geschichte. Ein aristokratischer Senat zu Jerusalem, in dessen Hand die Regierung und Jurisdiction über das jüdische Volk, sei es ganz oder zu einem wesentlichen Theile lag, ist erst in der griechischen Zeit mit Bestimmtheit nachweisbar. Die rabbinische Exegese sieht freilich in dem Rathe der 70 Aeltesten, welcher dem Moses auf dessen Verlangen beigegeben wurde (*Num.* 11, 16), bereits das nachmalige „Synedrium“ und nimmt daher eine continuirliche Existenz desselben von Moses bis auf die talmudische Zeit an. Allein während der ersten tausend Jahre dieses Zeitraumes findet sich davon so gut wie gar keine Spur. Denn die

„Aeltesten“, die wohl zuweilen als Repräsentanten des Volkes erwähnt werden (z. B. I *Reg.* 8, 1. 20, 7. II *Reg.* 23, 1. *Ezech.* 14, 1. 20, 1), sind keine organisirte Behörde nach Art des späteren Synedriums. Und der oberste Gerichtshof zu Jerusalem, den die deuteronomische Gesetzgebung voraussetzt (*Deut.* 17, 8 ff. 19, 16 ff.), und dessen Einsetzung die Chronik auf Josaphat zurückführt (II *Chron.* 19, 8), ist eben nur ein Gerichtshof, der lediglich Recht zu sprechen hat, nicht ein regierender oder doch an der Regierung wesentlich mitbetheiligter Senat, wie das Synedrium der griechisch-römischen Zeit [1]). Erst für die persische Zeit darf man mit einiger Wahrscheinlichkeit die Existenz oder allmähliche Ausbildung einer Gemeindebehörde, welche dem späteren Synedrium ähnlich war, annehmen. Die Verhältnisse waren jetzt im Wesentlichen dieselben, wie später in der griechischen und römischen Zeit: unter der Oberherrschaft einer fremden Macht bildeten die Juden eine sich selbst regierende Gemeinde. Die gemeinsamen Angelegenheiten verlangten irgendwie eine gemeinsame Leitung durch die Vertreter oder Führer des Volkes. Als solche erscheinen im Buche Esra gewöhnlich die „Aeltesten“ (*Esra* 5, 5. 9. 6, 7. 14. 10, 8), bei Nehemia die חוֹרִים und סְגָנִים (*Nehem.* 2, 16. 4, 8. 13. 5, 7. 7, 5). Ueber ihre Zahl und Organisation erfahren wir aber nichts Näheres. Da *Esra* 2, 2 = *Nehem.* 7, 7 zwölf Männer als Führer der Exulanten genannt werden, so könnte man vermuthen, dass in der ersten Zeit nach dem Exil zwölf Geschlechts-Aelteste an der Spitze der Gemeinde gestanden haben [2]). Andererseits werden *Nehem.* 5, 17 einhundertundfünfzig jüdische „Vorsteher“, סְגָנִים, erwähnt [3]). Jedenfalls unterscheidet sich die spätere Organisation von der früheren dadurch, dass früher — sowohl vor dem Exil als in der ersten Zeit nach dem Exil — die Stämme und Geschlechter noch eine grössere Selbständigkeit neben einander hatten, daher eine gemeinsame Leitung nur insoweit bestand, als eben die Geschlechts-Oberen zu gemeinsamem Handeln sich verbanden, während später an der Spitze der Gesammt-

1) So stellt es sich allerdings Josephus vor, indem er jenen Gerichtshof nach Analogie späterer Verhältnisse als ἡ γερουσία bezeichnet (*Antt.* IV, 8, 14).

2) So Stade, Geschichte des Volkes Israel II, 102. 105 f.; ähnlich Köhler, Lehrbuch der bibl. Gesch. II, 2, 1893, S. 555. 592. Derselbe sucht a. a. O. S. 591 f. auf Grund umsichtiger Zusammenstellung des Materiales zu ermitteln, in wie weit die Verwaltung Judäa's von den persischen Beamten, und in wie weit sie von den jüdischen Oberen geführt wurde.

3) Hierauf weist namentlich Ed. Meyer hin (Die Entstehung des Judenthums 1896, S. 132, 134, überhaupt S. 130—135). Die zwölf Männer *Esra* 2, 2 = *Neh.* 7, 7 hält er nicht für Oberbeamte, sondern für Leiter der Karawane (S. 193).

heit eine einheitlich organisirte Behörde stand[4]). Aus dem engeren Zusammenschluss der Geschlechts-Oberen, sowohl der Priester als der Laien, wird die Gesammtbehörde entstanden sein. Für die Existenz einer solchen, und zwar in der Form eines aristokratischen Senates, schon in der persischen Zeit spricht namentlich eine allgemeine Erwägung. Ueberall wo der Hellenismus ganz von neuem städtische Verfassungen geschaffen hat, sind es demokratische gewesen. In Judäa aber finden wir in der griechischen Zeit eine *γερουσία*, d. h. einen aristokratischen Senat. Dieser stammt also höchst wahrscheinlich schon aus vorhellenistischer, d. h. aus der persischen Zeit. Er mag in der griechischen Zeit gewisse Umgestaltungen erfahren haben, ist aber seinem Wesen nach vorhellenistisch.

Die erste Erwähnung der jüdischen *γερουσία* finden wir bei Josephus zur Zeit Antiochus' des Grossen (223—187)[5]). Ihr aristokratischer Charakter erhellt aus ihrem Namen[6]). | Ihre Befugnisse werden als ziemlich ausgedehnte zu denken sein. Denn die hellenistischen Könige haben den Communen im Innern grosse Freiheit gelassen und sich im Wesentlichen mit der Zahlung von Abgaben und der Anerkennung ihrer Oberhoheit begnügt. An der Spitze des jüdischen Staatswesens, also auch der Gerusia, stand der erbliche Hohepriester. Beide zusammen übten im Wesentlichen alle Regierungsbefugnisse im Innern des Landes aus.

Infolge der makkabäischen Erhebung wurde die alte hohepriesterliche Dynastie verdrängt, und an ihre Stelle trat das neue seit Simon ebenfalls erbliche Hohepriesterthum der Hasmonäer. Auch die alte *γερουσία* muss durch Ausscheidung der griechenfreundlichen Elemente eine wesentliche Umwandlung erfahren haben. Die Behörde selbst aber hat auch neben und unter den hasmo-

---

4) Ed. Meyer a. a. O. S. 134: „Die Leitung des Volks wird von etwa 150 Familienhäuptern oder Aeltesten geführt . . . . Auf welche Weise sie ernannt werden, ob durch Erbfolge, durch Wahl oder Cooptation, wissen wir so wenig, wie ob diese „Aeltesten" wirklich alte Männer sein mussten wie die spartanischen Geronten, oder ob die Bezeichnung nur ein Titel ist wie bei den römischen Senatoren und den christlichen Presbytern. Nur das zeigen die verschiedenen Bezeichnungen deutlich, dass es sich nicht sowohl um eine geschlossene Körperschaft handelt, als um ein Recht aller vornehmen Familienhäupter, an der Leitung der Gemeinde Theil zu nehmen".

5) *Antt.* XII, 3, 3.

6) Eine *γερουσία* ist stets ein aristokratischer Senat. Namentlich heisst so der Senat von Sparta und überhaupt in den dorischen Staaten. S. Westermann in Pauly's Real-Enc. III, 849 f.

näischen Fürsten und Hohenpriestern fortbestanden: auch diese konnten es ja nicht wagen, den Adel von Jerusalem ganz bei Seite zu schieben. Wir finden daher die Gerusia erwähnt zur Zeit des Judas (II *Makk.* 1, 10. 4, 44. 11, 27; auch die *πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* I *Makk.* 7, 33 sind nichts anderes), des Jonathan (I *Makk.* 12, 6: *ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους, ibid.* 11, 23: *οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραήλ. ibid.* 12, 35: *οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ*), und des Simon (I *Makk.* 13, 36. 14, 20. 28)[7]. Auch | im Buche Judith, das wahrscheinlich in diese Zeit gehört, wird ihre Existenz vorausgesetzt (*Judith* 4, 8. 11, 14. 15, 8). — Die Annahme des Königstitels durch die hasmonäischen Fürsten und namentlich das autokratische Regiment eines Alexander Jannäus bezeichnen einen Fortschritt nach der reinen Monarchie hin, wie das sehr scharf hervorgehoben wird von der jüdischen Gesandtschaft, welche sich eben hierüber bei Pompejus beschwerte[8]). Aber trotzdem hat auch jetzt die alte Gerusia sich behauptet. Wenigstens werden unter Alexandra ausdrücklich *τῶν Ἰουδαίων οἱ πρεσβύτεροι* erwähnt (*Antt.* XIII, 16, 5)[9]). Seit Alexandra sind vermuthlich auch die Schriftgelehrten in grösserer Zahl in die Gerusia gekommen[10]).

Bei der Neuordnung der Verhältnisse durch Pompejus ist zwar das Königthum abgeschafft worden. Der Hohepriester behielt aber die *προστασία τοῦ ἔθνους* (*Antt.* XX, 10); und so wird auch

---

7) Von Interesse ist die Vergleichung von I *Makk.* 12, 6 mit I *M.* 14, 20. Es handelt sich um den Briefwechsel der Juden mit den Spartanern. An der ersteren Stelle (I *M.* 12, 6 = *Jos. Antt.* XIII, 5, 8) nennen sich die Juden als Absender: *Ἰωνάθαν ἀρχιερεὺς καὶ ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ λοιπὸς δῆμος τῶν Ἰουδαίων.* In der Antwort der Spartaner lautet die Adresse (I *M.* 14, 20): *Σίμωνι ἱερεῖ μεγάλῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς ἱερεῦσι καὶ τῷ λοιπῷ δήμῳ τῶν Ἰουδαίων.* Beachte 1) dass *ἡ γερουσία* und *οἱ πρεσβύτεροι* identische Begriffe sind, 2) dass in beiden Fällen die Gliederung eine vierfache ist: Hoherpriester, Gerusia, Priester, Volk.

8) *Diodor.* XL, 2 *ed. Müller*: *ἀπεφήναντο τοὺς προγόνους αὐτῶν* [*scil.* des Aristobul und Hyrkan] *προεστηκότας τοῦ ἱεροῦ πεπρεσβευκέναι πρὸς τὴν σύγκλητον* [den römischen Senat], *καὶ παρειληφέναι τὴν προστασίαν τῶν Ἰουδαίων ἐλευθέρων καὶ αὐτονόμων, οὐ βασιλέως χρηματίζοντος, ἀλλ' ἀρχιερέως προεστηκότος τοῦ ἔθνους. Τούτους δὲ νῦν δυναστεύειν καταλελυκότας τοὺς πατρίους νόμους καὶ καταδεδουλῶσθαι τοὺς πολίτας ἀδίκως· μισθοφόρων γὰρ πλήθει καὶ αἰκίαις καὶ πολλοῖς φόνοις ἀσεβέσι περιπεποιῆσθαι τὴν βασιλείαν.* — Vgl. auch *Joseph. Antt.* XIV, 3, 2.

9) Aehnlich stand z. B. auch in Tyrus und Sidon dem König ein Senat zur Seite. S. Movers, Die Phönizier II, 1 (1849) S. 529—542. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 117. Gutschmid, Kleine Schriften II, 72.

10) Ueber die Geschichte der Gerusia unter den hasmonäischen Fürsten s. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 235—238.

die Stellung der Gerusia zunächst nicht wesentlich alterirt worden sein [11]). Ein starker Eingriff in die bisherige Ordnung war dagegen die durch Gabinius (57—55) verfügte Zertheilung des jüdischen Gebietes in fünf *σύνοδοι* (*B. J.* I, 8, 5) oder *συνέδρια* (*Antt.* XIV, 5, 4). Da von den fünf Synedrien drei auf das eigentliche Judäa entfielen (nämlich Jerusalem, Gazara und Jericho), so umfasste die Machtsphäre des Senates von Jerusalem, wenn er überhaupt in der bisherigen Weise fortbestanden hat, nur noch etwa ein Drittheil des eigentlichen Judäa. Wahrscheinlich bedeutete aber jene Massregel mehr, als eine blosse Einschränkung der Machtsphäre, denn sie wird von Josephus als eine durchgreifende Umgestaltung der politischen Verhältnisse dargestellt, wobei allerdings nicht recht deutlich wird, ob jene fünf Bezirke Steuerbezirke oder Gerichtssprengel (*conventus juridici*) oder beides zugleich waren (vgl. hierüber oben § 13) [12]). — | Die Anordnungen des Gabinius haben jedoch nicht länger als etwa zehn Jahre bestanden. Denn durch die Einrichtungen des Cäsar (47 v. Chr.) sind dieselben wieder beseitigt worden. Er ernannte den Hyrkan II wieder zum *ἐθνάρχης* der Juden (s. oben § 13); und aus einer in jene Zeit fallenden Begebenheit geht bestimmt hervor, dass die Gerichtsbarkeit des Senates von Jerusalem sich auch wieder über Galiläa erstreckte: der junge Herodes musste sich nämlich wegen seiner Thaten in Galiläa vor dem *συνέδριον* zu Jerusalem verantworten (*Antt.* XIV, 9, 3—5). Mit dem Ausdruck *συνέδριον* wird nun hier zum erstenmale und seitdem häufig der Senat von Jerusalem bezeichnet. Da der Ausdruck sonst zur Bezeichnung städtischer Senate nicht gerade gewöhnlich ist, so hat dieser Gebrauch etwas Auffälliges, ist aber wahrscheinlich daraus zu erklären, dass man den Senat von Jerusalem vor allem als Gerichtshof (בֵּית דִּין) auffasste. Denn in diesem

11) In den salomonischen Psalmen, welche im Allgemeinen in der Zeit des Pompejus entstanden sind, wird ein dem Verfasser verhasster Mann, oder die ihm verhasste Partei überhaupt, folgendermassen angeredet, *Ps.* 4, 1: *ἱνατί σὺ κάθησαι βέβηλε ἐν συνεδρίῳ*. Da nach dem Zusammenhang unter *συνέδριον* ein Gericht zu verstehen ist, so kann damit unsere Gerusia gemeint sein. Aber bei der Vieldeutigkeit des Ausdrucks und bei der Unmöglichkeit, die Abfassungszeit des Psalmes genauer zu präcisiren, lässt sich historisch nicht viel aus der Stelle entnehmen. Sie muss ihr Licht erst aus den uns bekannten Verhältnissen empfangen.

12) Ueber die Verfassungsgeschichte der Jahre 57—47 vor Chr. handelt eingehend Unger, Zu Josephos, Art. IV (Sitzungsber. der Münchener Akademie, philos.-philol. und histor. Classe 1897, S. 189—222). Er trifft aber m. E. nicht immer das Richtige, schon deshalb nicht, weil er Genaueres feststellen will, als unsere Quellen gestatten.

Sinne wird *συνέδριον* in der späteren Gräcität namentlich gebraucht[13]).

| Herodes der Grosse begann seine Regierung damit, dass er

---

13) *Hesychius Lex. s. v.* erklärt *συνέδριον* geradezu durch *δικαστήριον* (Gerichtshof). Bei den LXX *Prov.* 22, 10 ist *συνέδριον* = דִּין. Vgl. auch *Psalt. Salom.* 4, 1. Auch im Neuen Testamente heisst *συνέδρια* einfach „Gerichte" (*Mt.* 10, 17. *Marc.* 13, 9); ebenso in der Mischna (s. bes. *Sanhedrin* I, 5: סנהדריות לשבטים = Gerichte für die Stämme, und I, 6: סנהדרין קטנה = ein kleines Gericht). Mit Recht bemerkt daher *Steph. Thes. s. v. praecipue ita vocatur consessus judicum.* — An sich ist freilich *συνέδριον* ein sehr umfassender Begriff und kann von jeder „Versammlung" und jeder collegialisch zusammengesetzten Behörde gebraucht werden, z. B. vom römischen Senat. Auch in manchen Städten Griechenlands heissen die Mitglieder des städtischen Senates *οἱ σύνεδροι*, z. B. in Dymae in Achaia (*Corp. Inscr. Graec. n.* 1543 *lin.* 4: *τοῖς ἄρχουσι καὶ συνέδροις καὶ τῇ πόλει*), in Akraephiae in Boeotien (*Corp. Inscr. Graec. n.* 1625 *lin.* 71: *ἔδοξεν τοῖς τε ἄρχουσι καὶ συνέδροις καὶ τῷ δήμῳ*, vgl. die Zusammenstellung der Texte, in welchen die *σύνεδροι* von Akraephiae vorkommen, im *Bulletin de corresp. hellénique t.* XIV, 1890, *p.* 17 *sq.*), und anderwärts (s. Sauppe, Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. VIII, 1858—59, S. 249, Gilbert, Handbuch der griech. Staatsalterthümer Bd. II *passim*, *Dittenberger, Sylloge Inscr. Graec. Index p.* 750, *Corpus Inscr. Graecarum Graeciae Septentrionalis vol.* I *ed. Dittenberger, Index p.* 753, auch *Stephanus Thes. s. v.* und Westermann in Pauly's Enc. VI, 2, 1535). Der Ausdruck wird aber doch von städtischen Senaten verhältnissmässig selten gebraucht, für welche bekanntlich die Bezeichnungen *βουλή* und *γερουσία* vorherrschend sind. Häufiger dient er zur Bezeichnung von Repräsentativ-Versammlungen, welche durch Abgeordnete verschiedener Communen gebildet werden. So z. B. vom *συνέδριον* der Phönizier, das sich in Tripolis zu versammeln pflegte (*Diodor.* XVI, 41), vom *κοινὸν συνέδριον* im alten Lycien, welches aus Abgeordneten von 23 Städten bestand (*Strabo* XIV, 3, 3 *p.* 664 *sq.*), vom *συνέδριον κοινὸν* der Provinz Asien (*Aristides Orat.* XXVI *ed. Dindorf t.* I *p.* 531), von den Versammlungen des achäischen, phokischen, boeotischen Bundes (*Pausan.* VII, 16, 9). Daher werden auch *σύνεδροι* und *βουλευταί* neben einander genannt als zwei verschiedene Kategorien (Inschrift zu Balbura in Pisidien bei *Le Bas et Waddington, Inscr. t.* III *n.* 1221). Auch die *senatores* der vier macedonischen Regionen, welche nach Livius *σύνεδροι* genannt wurden (*Liv.* 45, 32: *pronuntiatum, quod ad statum Macedoniae pertinebat, senatores, quos synedros vocant, legendos esse, quorum consilio respublica administraretur*), sind nicht städtische Senatoren, sondern Deputirte einer ganzen *regio* (s. Marquardt, Staatsverwaltung I, 1881, S. 317). — Da der Ausdruck in Judäa zum erstenmal zur Zeit des Gabinius auftaucht und seitdem auch für den Senat von Jerusalem gebräuchlich wird, so könnte man zu der Annahme geneigt sein, dass sein Gebrauch eben durch die Massregel des Gabinius veranlasst ist, indem der Ausdruck seitdem auch unter veränderten Verhältnissen beibehalten wurde (so ich selbst in Riehm's Wörterb. 1. Aufl. S. 1596). Aber angesichts der Thatsache, dass das Wort auch sonst, sogar im Hebräischen, in der Bedeutung „Gerichtshof" überhaupt gebraucht wird, muss diese Erklärung doch als zu künstlich verworfen werden.

sämmtliche Mitglieder des Synedriums hinrichten liess (*Antt.* XIV, 9, 4: πάντας ἀπέκτεινε τοὺς ἐν τῷ συνεδρίῳ). Ob hier das πάντας ganz wörtlich zu nehmen ist, mag dahingestellt bleiben. An einer anderen Stelle heisst es dafür, er habe die 45 angesehensten Männer von der Partei des Antigonus hinrichten lassen (*Antt.* XV, 1, 2: ἀπέκτεινε δὲ τεσσαράκοντα πέντε τοὺς πρώτους ἐκ τῆς αἱρέσεως Ἀντιγόνου). Jedenfalls hatte die Massregel den Zweck, den alten ihm feindlichen Adel entweder ganz zu beseitigen oder doch so einzuschüchtern, dass er sich dem neuen Herrscher fügte. Aus den gefügigen Elementen, zu welchen auch manche Pharisäer gehörten, die in dem tyrannischen Regimente eine wohlverdiente Zuchtruthe Gottes sahen, wurde nun das neue Synedrium gebildet. Denn dass ein solches auch unter Herodes bestanden hat, ist ausdrücklich bezeugt, insofern unter der „Versammlung“ (συνέδριον), vor welcher Herodes den alten Hyrkan seiner Schuld überführte, kaum etwas anderes als unser Synedrium verstanden werden kann (*Antt.* XV, 6, 2 *fin.*)[14].

Nach dem Tode des Herodes erhielt Archelaus nur einen Theil des väterlichen Reiches: die Provinzen Judäa und Samaria. Hiermit ist ohne Zweifel auch die Competenz des Synedriums auf das eigentliche Judäa beschränkt worden (vgl. oben S. 187). Dabei blieb es auch zur Zeit der Procuratoren. Aber unter ihrer Verwaltung ist die innere Regierung des Landes in höherem Masse als unter Herodes und Archelaus in der Hand des Synedriums gewesen. Josephus deutet dies bestimmt an, indem er sagt, dass seit dem Tode des Herodes und Archelaus die Verfassung des Staates eine aristokratische war, unter der Oberleitung der Hohenpriester[15]. Er betrachtet also jetzt den aristokratischen Senat von Jerusalem als die eigentlich regierende Behörde im Unterschiede von dem früheren monarchischen Regimente der Herodianer. — So wird nun auch zur Zeit Christi und der Apostel das συνέδριον zu Jerusalem häufig als die oberste jüdische Behörde, namentlich als der oberste jüdische Gerichtshof erwähnt (*Matth.* 5, 22. 26, 59. *Marc.* 14, 55. 15, 1. *Luc.* 22, 66. *Joh.* 11, 47. *Actor.* 4, 15. 5, 21 ff. 6, 12 ff. 22, 30. 23, 1 ff. 24, 20). Statt συνέδριον kommen auch die Bezeichnungen

14) Vgl. auch Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien S. 215 f.

15) *Antt.* XX, 10 *fin.*: μετὰ δὲ τὴν τούτων τελευτὴν ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο. — Da in dem ganzen Abschnitt von den Hohenpriestern im eigentlichen Sinne die Rede ist (deren es immer nur einen gab), so ist ἀρχιερεῖς als Pluralis der Kategorie zu nehmen: die προστασία τοῦ ἔθνους hatte der jeweilige Hohepriester.

πρεσβυτέριον (*Luc.* 22, 66. *Act.* 22, 5) und *γερουσία* (*Act.* 5, 21) vor [16]). Ein Mitglied desselben, Joseph von Arimathaia, heisst *Marc.* 15, 43 = *Luc.* 23, 50 *βουλευτής*. Josephus nennt die oberste Behörde von Jerusalem *συνέδριον* [17]) oder *βουλή* [18]), oder er fasst Behörde und Volk unter dem gemeinsamen Namen *τὸ κοινόν* zusammen [19]). In der Mischna heisst der höchste Gerichtshof בֵּית דִּין הַגָּדוֹל [20]) oder סַנְהֶדְרִין גְּדוֹלָה [21]), auch סַנְהֶדְרִין שֶׁל שִׁבְעִים וְאֶחָד [22]) oder bloss סַנְהֶדְרִין [23]).

Nach der Zerstörung Jerusalem's im J. 70 ist ohne Zweifel das Synedrium in seiner bisherigen Form aufgehoben worden. Das relativ grosse Mass von Selbstregierung, welches bis dahin dem jüdischen Volke noch gelassen worden war, konnte ihm nach einer so | gewaltigen Empörung nicht mehr zugestanden werden. Mit der jüdischen Hauptstadt wurde auch die jüdische Behörde für immer aus der Geschichte getilgt: die Regierungsgewalt wurde jetzt directer von den Römern in die Hand genommen. Zwar schuf sich das jüdische Volk bald wieder einen neuen Mittelpunkt in dem sogenannten Gerichtshof (בֵּית דִּין) von Jabne [24]). Dieser war aber

---

16) Auffallend ist an der letzteren Stelle (*Act.* 5, 21) die Formel *τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*. Da an der Identität der Begriffe *συνέδριον* und *γερουσία* nicht zu zweifeln ist, so ist nur zweierlei möglich: entweder das *καὶ* ist erklärend zu nehmen oder es ist anzunehmen, dass der Verf. irrthümlich das Synedrium für einen engeren Begriff gehalten hat als die Gerusia („das Synedrium und überhaupt alle Aeltesten des Volkes“). Letzteres ist das Natürlichere.

17) S. ausser den beiden genannten Stellen (*Antt.* XIV, 9, 3—5. XV, 6, 2 *fin.*) noch: *Antt.* XX, 9, 1. *Vita* 12. An letzterer Stelle *τὸ συνέδριον τῶν Ἱεροσολυμιτῶν*. — Ob auch *Antt.* XX, 9, 6 das grosse Synedrium gemeint sei, ist zweifelhaft; vgl. Wieseler, Beiträge S. 217.

18) *B. J.* II, 15, 6: *τούς τε ἀρχιερεῖς καὶ τὴν βουλήν*. *B. J.* II, 16, 2: *Ἰουδαίων οἵ τε ἀρχιερεῖς ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλή*. *B. J.* II, 17, 1: *οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταί*. Vgl. *Antt.* XX, 1, 2. *B. J.* V, 13, 1. Der Versammlungsort heisst *B. J.* V, 4, 2 *βουλή*, *B. J.* VI, 6, 3 *βουλευτήριον*.

19) *Vita* 12. 13. 38. 49. 52. 60. 65. 70.

20) *Sota* I, 4. IX, 1. *Gittin* VI, 7. *Sanhedrin* XI, 2. 4. *Horajoth* I, 5 *fin.* An den meisten Stellen mit dem Zusatz שֶׁבִּירוּשָׁלַיִם.

21) *Sanhedrin* I, 6. *Middoth* V, 4. — Wie das Wort סנהדרין aus dem Griechischen aufgenommen ist, so auf palmyrenischen Inschriften בולא ודמוס = *ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος*.

22) *Schebuoth* II, 2.

23) *Sota* IX, 11. *Kidduschin* IV, 5. *Sanhedrin* IV, 3. — Das Wort סנהדרין (in verschiedenen Bedeutungen) wird namentlich auch in den späteren Targumen häufig gebraucht. S. *Buxtorf Lex. col.* 1513 *sq.* Levy, Chald. Wörterb. *s. v.*

24) Ueber diesen Gerichtshof zu Jabne s. bes. *Rosch haschana* II, 8—9. IV, 1—2. *Sanhedrin* XI, 4; auch *Bechoroth* IV, 5. VI, 8. *Kelim* V, 4. *Para*

etwas wesentlich anderes als das alte Synedrium: nicht ein politischer Senat, sondern ein juristisches Tribunal, dessen Entscheidungen zunächst nur theoretische Bedeutung hatten. Und obwohl auch dieses bald wieder zu einer grossen Macht über das jüdische Volk dadurch gelangte, dass es eine wirkliche, theils zugestandene, theils usurpirte Gerichtsbarkeit über dasselbe ausübte[25]), so hat doch das rabbinische Judenthum stets ein deutliches Bewusstsein davon gehabt, dass das alte „Synedrium" aufgehört hat zu existiren[26]).

2. Zusammensetzung. Die jüdische Tradition stellt sich das grosse Synedrium nach Analogie der späteren rabbinischen Gerichtshöfe als ein lediglich aus Schriftgelehrten bestehendes Collegium vor. Dies ist es sicher bis zur Zerstörung Jerusalems niemals gewesen. Nach dem einstimmigen Zeugniss des Josephus und des Neuen Testamentes steht vielmehr fest, dass bis zuletzt die höchste priesterliche Aristokratie an der Spitze des Synedriums stand. Aller Wechsel der Zeit hat also doch den ursprünglichen Grundcharakter des Synedriums — wonach es nicht ein Collegium von Gelehrten, sondern eine Vertretung des Adels war — nicht verwischen können. Allerdings konnte aber die wachsende Macht des Pharisäismus auf die Dauer nicht ohne Einfluss auf die Zusammensetzung des Synedriums bleiben. Je mehr derselbe an Ansehen gewann, desto mehr sah sich die priesterliche Aristokratie genöthigt, ihm auch Sitze im Synedrium einzuräumen. Dieser Process mag etwa unter Alexandra begonnen haben und wird namentlich unter Herodes grosse Fortschritte gemacht haben. Denn dessen rücksichtsloses Vorgehen gegen den alten Adel musste nothwendig dem Pharisäismus zu gute kommen. So stellt sich also das Synedrium der römischen Zeit als eine Mischung beider Factoren dar: des sadducäisch gesinnten priesterlichen Adels und der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit. Unter diesem Gesichtspunkt werden auch

VII, 6. Vgl. oben § 21, I. — Später (im 3. u. 4. Jahrh.) befand sich dieses Centrum des rabbinischen Judenthums in Tiberias.

25) *Origenes, Epist. ad Africanum* § 14 (*Opp. ed Lommatzsch t.* XVII): *Καὶ νῦν γοῦν Ῥωμαίων βασιλευόντων καὶ Ἰουδαίων τὸ δίδραχμον αὐτοῖς τελούντων, ὅσα συγχωροῦντος Καίσαρος ὁ ἐθνάρχης παρ' αὐτοῖς δύναται, ὡς μηδὲν διαφέρειν βασιλεύοντος τοῦ ἔθνους, ἴσμεν οἱ πεπειραμένοι. Γίνεται δὲ καὶ κριτήρια λεληθότως κατὰ τὸν νόμον, καὶ καταδικάζονταί τινες τὴν ἐπὶ τῷ θανάτῳ, οὔτε μετὰ τῆς πάντη εἰς τοῦτο παρρησίας, οὔτε μετὰ τοῦ λανθάνειν τὸν βασιλεύοντα. Καὶ τοῦτο ἐν τῇ χώρᾳ τοῦ ἔθνους πολὺν διατρίψαντες χρόνον μεμαθήκαμεν καὶ πεπληροφορήμεθα.*

26) *Sota* IX, 11: „Seit das Synedrium erloschen ist (משבטלה סנהדרין), hörte aller Gesang bei festlichen Gastmählern auf; denn es heisst Jes. 24, 9: Nicht mit Gesang werden sie Wein trinken u. s. w.".

die überlieferten einzelnen Data zu beurtheilen sein. — Nach der Mischna betrug die Zahl der Mitglieder 71, offenbar nach dem Vorbilde des Aeltesten-Rathes zur Zeit Mosis (*Num.* 11, 16)[27]. Aus den beiden Notizen *Antt.* XIV, 9, 4 (Herodes tödtet beim Antritt seiner Regierung alle Mitglieder des Synedriums) und *Antt.* XV, 1, 2 (er tödtet die 45 Vornehmsten von der Partei des Antigonus) könnte man geneigt sein zu schliessen, dass die Zahl der Mitglieder 45 betragen habe. Aber jenes *πάντας* ist doch sicherlich nicht wörtlich zu nehmen. Andererseits dient manches zur Bestätigung der Zahl 71. Die Colonie babylonischer Juden in Batanäa wurde durch 70 angesehene Männer vertreten[28]. Als Josephus den Aufstand in Galiläa organisirte, bestellte er 70 Aelteste zur Verwaltung von Galiläa[29]. Ebenso setzten die Ze|loten in Jerusalem nach Beseitigung der bisherigen Gewalten ein Gericht von 70 Mitgliedern ein[30]. Diese Zahl galt also als die Normalzahl für ein jüdisches Obergericht. Daher ist die Ueberlieferung der Mischna auch an sich durchaus wahrscheinlich. — Ueber die Art der Ergänzung wissen wir im Grunde gar nichts. Nach dem aristokratischen Charakter der Corporation darf aber vorausgesetzt werden, dass die Mitglieder nicht, wie bei den demokratischen Senaten der hellenistischen Communen, jährlich wechselten und durchs Volk gewählt wurden, son-

---

27) *Sanhedrin* I, 6: „Das grosse Synedrium bestand aus 71 Mitgliedern". — Auch *Schebuoth* II, 2 wird „das Synedrium von 71" erwähnt. — An einigen anderen Stellen ist von 72 Aeltesten die Rede (*Sebachim* I, 3. *Jadajim* III, 5. IV, 2). Aber diese gehören überhaupt nicht hierher. (An allen drei Stellen beruft sich R. Simon ben Asai auf Ueberlieferungen, die er empfangen habe „aus dem Munde der 72 Aeltesten an dem Tage, als sie den R. Eleasar ben Asarja zum Schulhaupte einsetzten". Es handelt sich also hierbei gar nicht um das grosse Synedrium, sondern um die jüdische Gelehrten-Akademie des zweiten Jahrhunderts. Vgl. auch *Selden*, *De synedriis* II, 4, 10). Ebenso wenig kommen hier in Betracht die angeblichen 72 Uebersetzer des Alten Testamentes (6 aus jedem der 12 Stämme), s. *Pseudo-Aristeas ed. M. Schmidt* in Merx' Archiv I, 262 f.

28) *B. J.* II, 18, 6. *Vita* 11 (*ed. Niese* § 56).

29) *B. J.* II, 20, 5. — Wenn Kuenen (*Verslagen en Mededeelingen* X, 161 = Gesammelte Abhandlungen S. 74 f.) die Berufung auf diese Stelle durch Hinweis auf die abweichende Darstellung *Vita* 14 entkräften will, so ist zu antworten, dass die letztere eine absichtlich entstellte ist. Die Thatsache, dass Josephus den Aufstand in Galiläa durch Einsetzung der 70 Aeltesten organisirt hat, ist nämlich *Vita* 14 dahin entstellt, dass er die vornehmsten Galiläer „ungefähr 70 an der Zahl" unter dem Vorwande der Freundschaft als Geiseln verwahrt und nach ihrer Entscheidung die Rechts-Urtheile gefällt habe.

30) *B. J.* IV, 5, 4. — Vgl. überh. *Hody*, *De bibliorum textibus originalibus p.* 126—128. Jelski, Die innere Einrichtung des grossen Synedrions zu Jerusalem (1894) S. 19—21.

dern auf länger, ja vielleicht auf Lebenszeit ihr angehörten und entweder durch Cooptation gewählt oder etwa auch durch die politischen Oberherren (Herodes und die Römer) eingesetzt wurden. Eine Ergänzung durch Cooptation setzt auch die Mischna voraus, indem sie freilich in ihrer Art nur die rabbinische Gelehrsamkeit des zu Wählenden als massgebend für die Wahl betrachtet[31]. Jedenfalls wird die eine Forderung des gesetzlichen Judenthums: dass nur Israeliten reinen Geblütes als Criminalrichter zuzulassen seien, auch beim grossen Synedrium beobachtet worden sein[32]. Die Aufnahme geschah durch den Ritus der Handauflegung (סְמִיכָה)[33]. — Ueber die einzelnen Kate|gorien der Synedrial-

31) *Sanhedrin* IV, 4: „Vor ihnen sassen drei Reihen von Gelehrten-Schülern (תלמידי חכמים); jeder von ihnen kannte seinen Platz. War es nöthig, einen von ihnen zum Richter zu befördern, so beförderte man einen aus der ersten Reihe. Einer aus der zweiten Reihe ersetzte dann seine Stelle; und einer aus der dritten rückte in die zweite vor. Dann wählte man einen aus der Gemeinde und setzte ihn in die dritte Reihe. Der neu Aufgenommene trat nicht an die Stelle des ersten, sondern an den ihm gebührenden Platz".

32) Dass das Synedrium eine exclusiv-jüdische Behörde war, ist im Grunde selbstverständlich. Die Mischna fordert aber speciell vom Criminalrichter den Nachweis reinen Geblütes, *Sanhedrin* IV, 2: „Jeder ist geeignet, in Civilsachen Richter zu sein. In Criminalsachen aber nur Priester, Leviten und Israeliten, deren Töchter Priester heirathen dürfen" (d. h. solche, die ihre legitim-israelitische Abkunft urkundlich nachweisen können, *Derenbourg* p. 453: *les Israélites pourvus des conditions nécessaires pour contracter mariage avec le sacerdoce*, nicht, wie Geiger, Urschrift S. 114, falsch übersetzt: die mit dem Priesterstamme [thatsächlich] sich verschwägern). Die Mischna setzt daher bei einem Synedrialmitglied die legitim-israelitische Abkunft als anerkannt und keines weiteren Nachweises bedürftig voraus (*Kidduschin* IV, 5). — Da in diesem Punkte die Tendenzen der Priesterschaft und des Pharisäismus zusammentrafen, so ist auch seine thatsächliche Befolgung wenigstens wahrscheinlich.

33) Das *verbum* סָמַךְ (die Hände auflegen) heisst in der Mischna so viel als: zum Richter einsetzen (*Sanhedrin* IV, 4). Der Ritus ist also verhältnissmässig sehr alt, wie er ja auch in der christlichen Gemeinde schon sehr frühe geübt wurde. Natürlich soll durch die Handauflegung nicht ein besonderes Charisma mitgetheilt werden, sondern (ähnlich wie beim Handauflegen auf das Opferthier im A. T.) angedeutet werden, dass dem Betreffenden etwas übertragen, ein Amt, eine Befugniss übergeben wird von Seite dessen, der die Handlung vollzieht. In der talmudischen Zeit ist der Ritus der Handauflegung bei der Ordination nicht mehr geübt worden. Möglicherweise hat zu seiner Abschaffung gerade dies beigetragen, dass er inzwischen ein christlicher Ritus geworden war (so Bacher). — Vgl. überhaupt über die rabbinische סְמִיכָה *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 1498 *sq.* *Selden*, *De synedriis* II, 7. *Vitringa*, *De synagoga vetere p.* 836 *sqq.* *Carpzov*, *Apparatus p.* 577 *sq.* *Jo. Chrph. Wolf*, *Curae philol. in Nov. Test.* zu *Act.* 6, 6 und die hier citirte Literatur (überhaupt die Ausleger zu *Act.* 6, 6). Hamburger, Real-Encyclop. für Bibel und Tal-

mitglieder haben wir ein sicheres Zeugniss an den übereinstimmenden Angaben des Neuen Testamentes und des Josephus. Beide stimmen darin überein, dass die *ἀρχιερεῖς* die eigentlich leitenden Persönlichkeiten waren. Fast überall, wo im N. T. die einzelnen Kategorien aufgezählt werden, werden die *ἀρχιερεῖς* an erster Stelle genannt[34]). Als gleichbedeutend wechselt damit der Ausdruck *οἱ ἄρχοντες*[35]). Dies letztere ist namentlich auch bei Josephus der Fall, der die obersten Gewalten von Jerusalem entweder so bezeichnet, dass er die *ἀρχιερεῖς* mit den *δυνατοῖς, γνωρίμοις* und der *βουλῇ* zusammenstellt[36]), oder so, dass er statt des ersteren Ausdrucks die Bezeichnung *ἄρχοντες* wählt[37]), | niemals aber so, dass die *ἀρχιερεῖς* noch neben den *ἄρχοντες* genannt werden. Sehr häufig erscheinen dagegen die *ἀρχιερεῖς* allein als die leitenden Persönlichkeiten[38]). So schwierig es nun auch ist, diesen Begriff genauer zu präcisiren (s. darüber unten Nr. IV), so kann darüber doch kein Zweifel sein, dass sie die Vornehmsten der Priesterschaft waren. In ihrer Hand lag also noch immer die Leitung der Geschäfte. Neben ihnen hatten aber auch die *γραμμα-*

---

mud, II. Abth. Art. „Ordinirung". Bacher, Zur Geschichte der Ordination (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. d. Judenth. Bd. 38, 1894, S. 122—127).

34) Es finden sich folgende Formeln: I. *ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς* und *πρεσβύτεροι* (oder die beiden letzten in umgekehrter Ordnung) *Matth.* 27, 41. *Marc.* 11, 27. 14, 43. 53. 15, 1. — II. *ἀρχιερεῖς* und *γραμματεῖς Matth.* 2, 4. 20, 18. 21, 15. *Marc.* 10, 33. 11, 18. 14, 1. 15, 31. *Luc.* 22, 2. 22, 66. 23, 10. — III. *ἀρχιερεῖς* und *πρεσβύτεροι Matth.* 21, 23. 26, 3. 26, 47. 27, 1. 3. 12. 20. 28, 11—12. *Act.* 4, 23. 23, 14. 25, 15. — IV. *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον Matth.* 26, 59. *Marc.* 14, 55. *Act.* 22, 30. — Ueberall also stehen die *ἀρχιερεῖς* an erster Stelle. Die Fälle, in welchen sie nicht an erster Stelle genannt sind (*Matth.* 16, 21 = *Marc.* 8, 31 = *Luc.* 9, 22; *Luc.* 20, 19) oder ganz weggelassen sind (*Matth.* 26, 57. *Act.* 6, 12), sind sehr selten.

35) S. bes. *Act.* 4, 5 u. 8 (*ἄρχοντες, πρεσβύτεροι* u. *γραμματεῖς*) verglichen mit 4, 23 (*ἀρχιερεῖς* u. *πρεσβύτεροι*). Ein paar mal werden allerdings auch *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες* neben einander genannt (*Luc.* 23, 13. 24, 20).

36) *B. J.* II, 14, 8: *οἵ τε ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοὶ τό τε γνωριμώτατον τῆς πόλεως.* — *B. J.* II, 15, 2: *οἱ δυνατοὶ σὺν τοῖς ἀρχιερεῦσι.* — *B. J.* II, 15, 3: *τούς τε ἀρχιερεῖς σὺν τοῖς γνωρίμοις.* — *B. J.* II, 15, 6: *τούς τε ἀρχιερεῖς καὶ τὴν βουλήν.* — *B. J.* II, 16, 2: *οἵ τε ἀρχιερεῖς ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλή.* — *B. J.* II, 17, 2: *τῶν τε ἀρχιερέων καὶ τῶν γνωρίμων.* — *B. J.* II, 17, 3: *οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις.* — *B. J.* II, 17, 5: *οἱ δυνατοὶ σὺν τοῖς ἀρχιερεῦσι.* — *B. J.* II, 17, 6: *τῶν δυνατῶν καὶ τῶν ἀρχιερέων.*

37) *B. J.* II, 16, 1: *οἱ τῶν Ἱεροσολύμων ἄρχοντες.* — *B. J.* II, 17, 1: *οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταί.* — *B. J.* II, 17, 1: *τοὺς ἄρχοντας ἅμα τοῖς δυνατοῖς.* — *B. J.* II, 21, 7: *οἱ δυνατοὶ καὶ τῶν ἀρχόντων τινές.*

38) Z. B. *B. J.* II, 15, 3. 4. 16, 3. V, 1, 5. VI, 9, 3.

τεῖς, die Gesetzeskundigen von Fach, sicher einen grossen Einfluss im Synedrium. Diejenigen Beisitzer, die unter keine dieser beiden speciellen Kategorien gehörten, hiessen einfach *πρεσβύτεροι*, welche allgemeine Bezeichnung sowohl priesterliche als nichtpriesterliche Mitglieder in sich befassen kann (über diese beiden Kategorien s. die in Anm. 34 citirten Stellen des N. T.). — Da die *ἀρχιερεῖς* vorwiegend, wo nicht ausschliesslich, der sadducäischen Richtung angehörten[39], die *γραμματεῖς* aber ebenso vorwiegend der pharisäischen, so ist schon mit dem Bisherigen gegeben, dass sowohl Sadducäer als Pharisäer im Synedrium sassen (nämlich während der römisch-herodianischen Zeit, aus der wir allein genauere Nachrichten haben). Dies wird auch durch das ausdrückliche Zeugniss des Neuen Testamentes und des Josephus bestätigt[40]. Den thatsächlich grössten Einfluss hatten während dieser Zeit bereits die Pharisäer, deren Forderungen die Sadducäer, wenn auch widerwillig, sich fügten, „weil sonst das Volk sie nicht ertragen hätte“[41]. Diese Aeusserung des Josephus lässt uns einen tiefen Blick in die Verhältnisse thun: das formell unter der Leitung der sadducäischen Hohenpriester stehende Synedrium steht factisch bereits unter dem übermächtigen Einfluss des Pharisäismus[42].

Auf die Existenz einer der hellenistisch-römischen Zeit eigenthümlichen Organisation darf vielleicht eine gelegentliche Notiz des Josephus gedeutet werden. Als nämlich einst wegen einer Bauveränderung im Tempel zu Jerusalem zwischen den jüdischen Behörden und dem Procurator Festus Differenzen entstanden waren, sandten die Juden mit Bewilligung des Festus „die zehn Ersten und den Hohenpriester Ismael und den Schatzmeister Helkias“ als Gesandte an Nero (*Antt.* XX, 8, 11: *τοὺς πρώτους δέκα καὶ Ἰσμάηλον τὸν ἀρχιερέα καὶ Ἑλκίαν τὸν γαζοφύλακα*). Wenn hier unter den *πρῶτοι δέκα* nicht nur im Allgemeinen die zehn Angesehensten zu verstehen sind, sondern Männer von einer bestimmten amtlichen Stellung, so würden wir darin den in den hellenistischen Communen

---

39) *Actor.* 5, 17. *Joseph. Antt.* XX, 9, 1.

40) Sadducäer: *Actor.* 4, 1 ff. 5, 17. 23, 6. *Joseph. Antt.* XX, 9, 1. Pharisäer: *Actor.* 5, 34. 23, 6. Vgl. *Joseph. B. J.* II, 17, 3. *Vita* 38. 39.

41) *Antt.* XVIII, 1, 4: *ὁπότε γὰρ ἐπ᾽ ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ᾽ ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ᾽ οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἂν ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.*

42) Nach dem Obigen ist die im N. T. öfters vorkommende Verbindung der *ἀρχιερεῖς* und *Φαρισαῖοι* (*Matth.* 21, 45. 27, 62. *Joh.* 7, 32. 45. 11, 47. 57. 18, 3) den Verhältnissen ganz entsprechend. Sie findet sich überdies auch bei Josephus, *B. J.* II, 17, 3: *συνελθόντες οὖν οἱ δυνατοὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν εἰς ταὐτὸ καὶ τοῖς τῶν Φαρισαίων γνωρίμοις.* Vgl. auch *Vita* 38. 39.

so häufig vorkommenden **Ausschuss** der *δέκα πρῶτοι* zu erblicken haben, der z. B. auch in der Verfassung von Tiberias sicher nachweisbar ist (s. oben S. 172). Es läge damit ein charakteristischer Beweis vor, wie in der damaligen Organisation des Synedriums sich jüdische und hellenistisch-römische Einflüsse durchkreuzten[43]. — Ein weiteres Symptom hierfür ist die in der Mischna (*Joma* I, 1) erwähnte לִשְׁכַּת פלהדרין oder לִשְׁכַּת פרהדרין[44]. Diese לִשְׁכָּה war ein Saal oder Zimmer im äusseren Tempel-Vorhof (vgl. den Zusammenhang *Joma* I, 5). Da auf dem zweisprachigen Zolltarif von Palmyra בפלהדרותא parallel steht mit *ἐπὶ προέδρου* (s. oben S. 45), so wird auch hier פלהדרין = *πρόεδροι* sein, und man darf in dem Gebrauch dieses *terminus technicus*, wie in Palmyra, einen Beweis griechischer Einwirkung auf die Organisation des Synedriums erblicken[45].

Ueber die Person des **Vorsitzenden** haben auf Grund der jüdischen Tradition auch bei christlichen Gelehrten bis in die neueste Zeit hinein die denkbar verkehrtesten Ansichten geherrscht. Die **spätere jüdische Tradition**, die überhaupt in dem Synedrium nur ein Collegium von Schriftgelehrten sieht, setzt nämlich voraus, dass **die pharisäischen Schulhäupter regelmässig auch Präsidenten des Synedriums** gewesen seien. Diese Schulhäupter werden in der Mischna, Tractat *Aboth c.* I, aufgezählt, und zwar für die ältere Zeit, etwa von der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. bis um die Zeit Christi, paarweise (s. unten § 25); und es wird nun, zwar nicht im Tractat *Aboth*, wohl aber an einer anderen Stelle der Mischna behauptet, dass **immer der Erste** eines Paares *Nasi* (נָשִׂיא), **der Zweite** *Ab-beth-din* (אַב בֵּית דִּין) gewesen sei, d. h. nach dem späteren Gebrauch dieser beiden Titel: Präsident und Vicepräsident des Synedriums[46]. Auch die auf jene „Paare“

---

43) Auch in altphönicischen Städten kommen „zehn Erste“ vor, so in Karthago (*Justin.* XVIII, 6, 1: *decem Poenorum principibus*) und Marathus (*Diodor.* XXXIII, 5, 2: *τῶν πρεσβυτάτων τοὺς ἐπιφανεστάτους παρὰ τούτοις δέκα*), vgl. **Gutschmid**, Kleine Schriften II, 72. Doch dürfte diese Parallele weniger nahe liegen als die *δέκα πρῶτοι* der hellenistischen Städte, die wir in Tiberias sicher constatiren können.

44) Letzteres ist die vom *cod. de Rossi* 138 gebotene correctere Form.

45) Ueber die *πρόεδροι* in den griechischen Communen s. **Gilbert**, Handbuch der griech. Staatsalterthümer (2 Bde. 1881—1885) *passim*, und die Lexika.

46) *Chagiga* II, 2: „**Jose** ben Joeser sagt, man dürfe nicht auf die Festopfer die Hände auflegen, **Jose** ben Jochanan gestattet es. **Josua** ben Perachja entschied verneinend, **Nittai** (oder **Mattai**) aus Arbela bejahend. **Juda** ben Tabbai verneinend, **Simon** ben Schetach bejahend. **Schemaja** bejahend, **Abtaljon** verneinend. **Hillel** und **Menachem** waren nicht ge-

folgenden Schulhäupter, namentlich Gamaliel I und dessen Sohn Simon, werden von der späteren Tradition zu Präsidenten des Synedriums gemacht. Von alledem ist nun schlechterdings nichts historisch[47]. Nach | dem einstimmigen Zeugniss des Josephus und des Neuen Testamentes war vielmehr stets der Hohepriester Haupt und Vorsitzender des Synedriums. Im Allgemeinen folgt dies schon aus der Natur der Dinge. Seit Beginn der griechischen Zeit war stets der Hohepriester zugleich Staatsoberhaupt. Ebenso waren die hasmonäischen Hohenpriester zugleich Fürsten, ja Könige. Für die römische Zeit bezeugt Josephus ausdrücklich, dass die Hohenpriester auch in politischer Hinsicht an der Spitze des Volkes standen (*Antt.* XX, 10 *fin.*: *τὴν προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο*). In seinen theoretischen Darstellungen der jüdischen Verfassung schildert er den Hohenpriester stets als den obersten Richter (*Apion.* II, 23: Der Hohepriester *φυλάξει τοὺς νόμους, δικάσει περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων, κολάσει τοὺς ἐλεγχθέντας ἐπ᾽ ἀδίκῳ.* *Antt.* IV, 8, 14: Moses verordnete, wenn Ortsgerichte eine Frage nicht entscheiden können, so sollen sie nach Jerusalem kommen, *καὶ συνελθόντες ὅ τε ἀρχιερεὺς καὶ ὁ προφήτης καὶ ἡ γερουσία τὸ δοκοῦν ἀποφαινέσθωσαν*). Schon hiernach ist vorauszusetzen, dass der Hohepriester den Vorsitz im Synedrium führte. Aber wir haben dafür auch die be-

---

theilter Meinung; als Menachem ausschied und Schammai eintrat, erklärte sich Schammai verneinend, Hillel bejahend. Von diesen Männern waren immer die ersten Vorsitzer und die anderen Gerichtsoberhäupter (הראשונים היו נשיאים ושנים להם אבות בית דין)".

47) Vgl. *Kuenen* a. a. O. *p.* 141—147 = Gesammelte Abhandlungen S. 56—61; meine Abhandlung in den Studien und Kritiken 1872, S. 614—619; Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer S. 29—43. Neuerdings beginnen auch jüdische Gelehrte das Richtige einzusehen. S. bes. *Isidore Loeb*, *Notes sur le chapitre 1er des Pirké Abot* (*Revue des études juives t.* XIX, 1889, *p.* 188—201). Ders., *La chaine de la tradition dans le premier chapitre des Pirké Abot* (*Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses, vol.* I, 1889, *p.* 307—322, dazu Theol. Litztg. 1891, 91). Sack, Die altjüdische Religion im Uebergange vom Bibelthume zum Talmudismus, Berlin 1889, S. 398 f. — Aus älterer Zeit ist namentlich zu nennen *Meuschen*, *Nov. Test. ex Talmude illustratum p.* 1184 *sq.*, der bereits richtig erkannt hat, dass stets der Hohepriester Vorsitzender des Synedriums war. — Eine vermittelnde Ansicht hat Jelski aufgestellt (Die innere Einrichtung des grossen Synedrions zu Jerusalem 1894, S. 22—81). Er meint (S. 81): „Während der Tempel bestand, waren an der Spitze der höchsten Behörde zwei Vorsitzende: das politische Oberhaupt, der Nasi, war stets der Hohepriester; das religiöse, richterliche und legislatorische Oberhaupt war, soweit die Nachrichten der Quellen reichen, stets ein pharisäischer Schriftgelehrter". Der Beweis für diese These ist m. E. trotz alles aufgewandten Fleisses nicht erbracht.

stimmtesten Zeugnisse. Schon in dem Volksbeschlusse, durch welchen das Hohepriesterthum und Fürstenthum in der Familie Simon's des Makkabäers für erblich erklärt wurde, wurde festgesetzt, dass es Niemandem erlaubt sei, „seinen Befehlen zu widersprechen und ohne ihn eine Versammlung im Lande zusammen zu berufen“[48]). In den wenigen Fällen, wo Josephus überhaupt Synedrialsitzungen erwähnt, finden wir stets den Hohenpriester als Vorsitzenden. So im J. 47 v. Chr. Hyrkan II[49]), im J. 62 n. Chr. den jüngeren Ananos[50]). Ebenso erscheint im Neuen Testamente durchweg der *ἀρχιερεύς* an der Spitze (*Actor.* 5, 17 ff. 7, 1. 9, 1. 2. 22, 5. 23, 2. 4. 24, 1)[51]). Wo Namen genannt werden, ist es der fungirende Hohepriester, welcher den Vorsitz führt. So Kaiaphas zur Zeit Christi (*Matth.* 26, 3. 57), Ananias zur Zeit des Apostels Paulus (*Actor.* 23, 2. 24, 1), beide, wie wir aus Josephus wissen, die zu jenen Zeiten im Amt befindlichen Hohenpriester. Das Verhör Jesu vor Annas (*Joh.* 18), der allerdings damals nicht mehr fungirender Hoherpriester | war, ist kein Gegengrund. Denn es handelt sich dabei lediglich um ein Privat-Verhör. Ebenso wenig kommt in Betracht, dass der jüngere Ananos (oder Annas) zur Zeit des Krieges, als er längst abgesetzt war[52]), an der Spitze der Geschäfte erscheint[53]). Denn es beruhte dies auf einem speciellen Volksbeschlusse beim Ausbruch der Revolution[54]). Die einzige Stelle, welche gegen unsere Ansicht geltend gemacht werden könnte, ist *Act.* 4, 6, wo Annas (der nicht mehr im Amt befindliche Hohepriester) an der Spitze des Synedriums erwähnt wird. Es verhält sich aber mit ihr nicht anders als mit der parallelen Stelle *Luc.* 3, 2. An beiden Stellen wird Annas in solcher Weise vor Kaiaphas genannt, als ob er der wirklich fungirende Hohepriester gewesen wäre, was er doch sicher nicht mehr war. So wenig man also aus *Luc.* 3, 2 schliessen darf, dass er dies noch gewesen, so wenig ist aus *Act.* 4, 6 zu folgern, dass er Präsident des Synedriums war, was im Widerspruch mit *Matth.* 26, 57—66 stehen würde. Vielmehr liegt in beiden Fällen eine Ungenauigkeit der Darstellung vor. — Dass die von der rabbinischen Tradition genannten Männer nicht Synedrialpräsidenten

48) I *Makk.* 14, 44: *ἀντειπεῖν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ ῥηθησομένοις καὶ ἐπισυστρέψαι συστροφὴν ἐν τῇ χώρᾳ ἄνευ αὐτοῦ.*

49) *Antt.* XIV, 9, 3—5.

50) *Antt.* XX, 9, 1.

51) Gegen die seltsame Meinung von Wieseler, dass der Vorsitzende des Synedriums als solcher, auch wenn er nicht Hoherpriester war, den Titel *ἀρχιερεύς* geführt habe, s. Stud. und Krit. 1872, S. 623—631.

52) *Antt.* XX, 9, 1.

53) *B. J.* II, 20, 3. 22, 1. IV, 3, 7 bis 5, 2. *Vita* 38. 39. 44. 60.

54) *B. J.* II, 20, 3.

waren, erhellt auch noch daraus, dass dieselben Männer, wo sie gelegentlich bei Josephus und im Neuen Testamente erwähnt werden, stets als einfache Beisitzer des Synedriums erscheinen. So Schemaja (Sameas) zur Zeit Hyrkan's II[55]), Gamaliel I zur Zeit der Apostel (*Act.* 5, 34, vgl. Vers 27), Simon ben Gamaliel zur Zeit des jüdischen Krieges[56]).

Die in Rede stehende jüdische Tradition widerspricht also allen sicheren geschichtlichen Thatsachen. Sie ist aber auch selbst erst sehr späten Ursprungs und gehört wahrscheinlich noch nicht einmal dem Zeitalter der Mischna an. Die eine Stelle in der Mischna, an welcher sie sich findet (*Chagiga* II, 2), steht ganz isolirt da. Ueberall sonst werden die genannten Schulhäupter in der Mischna eben nur als Schulhäupter erwähnt. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass jene Stelle erst später in den Mischna-Text gekommen ist[57]). — Auch die Titel *Nasi* und *Ab-beth-din* für den Präsidenten und Vicepräsidenten sind, wenn nicht alles trügt, dem Zeitalter der Mischna noch fremd. Beide *termini* kommen zwar in der Mischna vor[58]). Aber unter | *Nasi* ist überall der wirkliche Fürst des Volkes, speciell der König zu verstehen, wie einmal ausdrücklich erklärt wird[59]). Und unter dem *Ab-beth-din* ist nach der Wortbedeutung schwerlich etwas anderes als der Vorsitzende des obersten Gerichtshofes (also des Synedriums) zu verstehen. In derselben Bedeutung kommt daneben auch der Titel *Rosch-beth-din* vor[60]). Erst das nachmischnische Zeitalter hat die Titel *Nasi* und *Ab-beth-din* gleichsam um einen Grad herabgesetzt und sie auf den

---

55) *Antt.* XIV, 9, 3—5.

56) *Vita* 38. 39.

57) Spätere Einschaltungen im Mischna-Text lassen sich auch sonst constatiren, z. B. *Aboth* V, 21. In manchen Handschriften und Ausgaben ist der Mischna-Text *Sota* IX, 15 aus dem jerusalemischen Talmud erweitert. Man könnte daher vermuthen, dass auch *Chagiga* II, 2 erst aus dem jerusalemischen Talmud in den Mischna-Text übergegangen ist. Doch ist zu beachten, dass sich eine kürzere Fassung derselben Stelle, ohne Nennung der einzelnen Namen, auch in der Tosephta findet (*Tosephta Chagiga* II, 8 *ed. Zuckermandel p.* 234, 27—235, 3). — Jelski (Die innere Einrichtung des grossen Synedrions zu Jerusalem S. 37—42) hält zwar nicht die ganze Mischna-Stelle, aber doch die entscheidenden Worte („Je die ersten waren Vorsitzer und die anderen Gerichtsoberhäupter") für interpolirt, indem er anerkennt, dass sie in der Mischna völlig isolirt dastehen.

58) נָשִׂיא: *Taanith* II, 1. *Nedarim* V, 5. *Horajoth* II, 5—7. III, 1—3, u. sonst. — אַב בֵּית דִּין: *Taanith* II, 1. *Edujoth* V, 6.

59) *Horajoth* III, 3.

60) *Rosch haschana* II, 7. IV, 4.

Präsidenten und Vicepräsidenten übertragen[61]). — Der sogenannte מֻפְלָא endlich, der bei jüdischen und christlichen Gelehrten auf Grund einiger talmudischen Stellen auch häufig als ein besonderer Beamter des Gerichtes erwähnt wird, ist überhaupt kein solcher, sondern einfach das „hervorragendste“ d. h. gesetzeskundigste Mitglied desselben[62]).

Für das Zeitalter Christi wird es nach alledem feststehen, dass stets der fungirende Hohepriester, und zwar als solcher, den Vorsitz führte.

3. Competenz. Hinsichtlich der räumlichen Ausdehnung der Competenz ist schon oben (S. 187) bemerkt worden, dass die bürgerliche Gewalt des grossen Synedriums im Zeitalter Christi auf die 11 Toparchien des eigentlichen Judäa beschränkt war. Das Synedrium hatte daher auch über Jesum Christum keine richterliche Gewalt, so lange er in Galiläa verweilte. Erst in Judäa stand er direct unter dessen Jurisdiction. In gewissem Sinne übte freilich das Synedrium eine solche über alle jüdischen Gemeinden in der ganzen Welt, und in diesem Sinne auch über Galiläa. Seine Anordnungen wurden in dem ganzen Bereiche des orthodoxen Judenthums als verbindlich anerkannt. Es konnte z. B. an die Gemeinden in Damaskus Befehle zur Verhaftung der dortigen Christen erlassen (*Actor.* 9, 2. 22, 5. 26, 12). Aber dabei hing es doch überall von dem guten Willen der jüdischen Gemeinden ab, wie weit sie den Weisungen | des Synedriums Folge leisten wollten. Directe Gewalt hatte es nur innerhalb des eigentlichen Judäa's[63]). — Der sachliche

61) Der erste rabbinische Synedrialpräsident, dem der Titel *Nasi* beigelegt wird, ist R. Juda, der Redacteur der Mischna, Ende des 2. Jahrh. nach Chr. (*Aboth* II, 2). Von den Rabbinen, welche vor R. Juda dieselbe Stellung bekleideten, wird noch keiner *Nasi* genannt (abgesehen von *Chagiga* II, 2). Man kann also annehmen, dass der Titel gegen Ende des mischnischen Zeitalters aufkam.

62) Der Ausdruck מופלא של בית דין kommt in der Mischna nur einmal vor, *Horajoth* I, 4. Es wird dort bestimmt, was zu geschehen habe, wenn das Gericht eine irrige Entscheidung getroffen hat, ohne dass der מופלא של בית דין, d. h. das ausgezeichnetste hervorragendste Mitglied des Collegiums, dabei war. Vgl. über die Bedeutung von מופלא *Buxtorf Lex. col.* 1729 *sq.* Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.*

63) Oskar Holtzmann, Studien zur Apostelgeschichte, 3 (Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. XIV, 1894, S. 495—502) nimmt freilich an, dass „der jüdische Hohepriester und das Jerusalemer Synedrium eine im ganzen Gebiete des römischen Reiches öffentlich anerkannte Befugniss der Jurisdiction über sämmtliche Juden hatte“ (S. 499); und zwar soll dies gelten vom J. 139 vor Chr. bis zur Zeit des Paulus. Beweise: I *Makk.* 15, 21 und das Decret Cäsar's *Antt.* XIV, 10, 2 *fin.* Hierbei ist viererlei übersehen: 1) dass der römische Senat, wenn er einst im J. 139 v. Chr. von den auswärtigen

Umfang seiner Competenz wird möglichst verkehrt bestimmt, wenn man sagt, es sei die geistliche oder theologische Behörde gewesen im Gegensatz zur weltlichen Obrigkeit der Römer. Das Richtige ist vielmehr, dass es im Gegensatz zur Fremdherrschaft der Römer die höchste einheimische Behörde war, welche die Römer wie fast überall hatten fortbestehen lassen, nur mit gewissen Einschränkungen der Competenz. Vor sein Forum gehörten also alle richterlichen Entscheidungen und alle Verwaltungsmassregeln, die nicht entweder den Localgerichten niedrigeren Ranges zustanden, oder vom römischen Procurator für sich waren vorbehalten worden. — Vor allem war es die höchste Instanz zur Entscheidung gesetzlicher Fragen, aber nicht in dem Sinne, dass man von den niedrigeren Gerichten an dieses höhere hätte appelliren können, sondern in dem, dass es überall da einzutreten hatte, wo die niedrigeren Gerichte sich nicht einigen konnten[64]. Hatte es einmal eine Entscheidung getroffen, so waren die Beisitzer aller Ortsgerichte bei Todesstrafe verpflichtet, sich daran zu halten[65]. Im Einzelnen hat die Theorie der Schriftgelehrten namentlich folgende Fälle aufgestellt, die zur Competenz des höchsten Gerichtshofes gehören: „Man darf einen Stamm (wegen Götzendienstes), einen falschen Propheten und einen Hohenpriester nur vor dem Gerichte von 71 richten. Man darf einen willkürlichen Krieg nur nach Entscheidung des Gerichtes von 71 anfangen. Man darf die Stadt (Jerusalem) oder die Tempelvorhöfe nur nach Entscheidung des Gerichtes von 71 erweitern. Obergerichte für die Stämme darf man nur auf Befehl des Gerichtes von 71 einsetzen. Eine zum Götzendienst verleitete Stadt darf nur

---

Königen und Staaten die Auslieferung jüdischer Verbrecher (*λοιμοί*) an den jüdischen Hohenpriester gefordert hat (1 *Makk.* 15, 21), selbstverständlich nicht auch sich zum Gleichen verpflichtet hat, dass also diese Anordnung gerade für das „Gebiet des römischen Reiches" nicht nachweisbar ist; 2) dass die Auslieferung flüchtiger Verbrecher, die von Palästina nach auswärts gekommen waren, etwas wesentlich anderes ist als die Jurisdiction über die in der Diaspora wohnenden Juden; 3) dass das Decret Cäsar's *Antt.* XIV, 10, 2 *fin.* sich nur auf die Verhältnisse Judäa's bezieht; 4) dass beide Anordnungen durch den inzwischen eingetretenen vielfachen Wechsel der politischen Dinge zur Zeit Christi längst ausser Kraft gesetzt waren. Mit etwas mehr Recht als auf jene beiden Stellen hätte Holtzmann sich auf *Bell. Jud.* I, 24, 2 berufen können, wo behauptet wird, Herodes habe das Recht gehabt, die vor ihm Geflohenen auch aus einer ihm nicht gehörigen Stadt abführen zu lassen (*οὐδενὶ γὰρ βασιλέων τοσαύτην Καῖσαρ ἔδωκε τιμήν, ὥστε τὸν ἀπ' αὐτοῦ φεύγοντα καὶ μὴ προσηκούσης πόλεως ἐξαγαγεῖν*). Auch dies aber war, wenn es überhaupt richtig ist, nur eine dem Herodes speciell zugestandene Befugniss.

64) *Antt.* IV, 8, 14 *fin.* *Sanhedrin* XI, 2 (s. die Stelle oben S. 188).

65) *Sanhedrin* XI, 2.

durch das Gericht von 71 gerichtet werden"[66]). Der Hohepriester kann also durch das Synedrium gerichtet werden[67]); der König dagegen steht nicht unter seinem Urtheilsspruch, wie er auch nicht Beisitzer sein kann[68]). All' diesen Bestimmungen sieht man es freilich an, dass sie rein theoretisch sind, nicht Ausdruck realer Verhältnisse, sondern nur fromme Wünsche der Mischna-Lehrer. Mehr Werth hat, was wir aus dem Neuen Testamente entnehmen können. Wir wissen, dass Jesus vor dem | Synedrium stand wegen Gotteslästerung (*Mt.* 26, 65. *Joh.* 19, 7), Petrus und Johannes als Pseudopropheten und Volksverführer (*Act.* 4 und 5), Stephanus als Gotteslästerer (*Act.* 6, 13ff.), Paulus wegen Gesetzesübertretung (*Act.* 23)[69]).

Von speciellem Interesse ist die Frage, in wie weit die Competenz des Synedriums durch den römischen Procurator beschränkt war[70]). Obwohl Judäa zur Zeit der Procuratoren keine autonome, sondern eine unterthänige Gemeinde war (über den Unterschied beider s. oben S. 78 f., vgl. auch § 17^{c}), so genoss das Synedrium doch noch eine verhältnissmässig grosse Selbständigkeit. Es übte nicht nur die Civilrechtspflege nach jüdischem Recht aus (was selbstverständlich ist, denn ohne solche Befugniss ist ein jüdisches Gericht gar nicht denkbar), sondern es war auch an der Criminalrechts-

---

66) *Sanhedrin* I, 5. Vgl. *Sanhedrin* II, 4: „Wenn der König zu einem freiwilligen Kriege ausziehen will, so kann es nur nach Beschluss des Rathes der 71 geschehen".

67) S. auch *Sanhedrin* II, 1.

68) *Sanhedrin* II, 2.

69) Die Zusammenstellung nach Winer RWB. II, 552.

70) Vgl. hierüber: Bynaeus, *De morte Jesu Christi* III, 1, 9—14. — Deyling, *De Judaeorum jure gladii tempore Christi, ad Joh.* 18, 31 (*Observationes sacrae P.* II, 1737, *p.* 414—428; auch in Ugolini's *Thesaurus T.* XXVI). — Iken, *De jure vitae et necis tempore mortis Servatoris apud Judaeos non amplius superstite ad Joh.* 18, 31 (in dessen *Dissertatt. philol.-theol.* II, 517—572). — A. Balth. v. Walther, Juristisch-historische Betrachtungen über die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu Christi etc., Breslau 1777, S. 142—168 (letzteres kenne ich nur aus dem Citat bei Lücke, Commentar über das Ev. Joh. II, 736; noch mehr ältere Literatur s. bei *Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu *Joh.* 18, 31). — Winer RWB. II, 553. — Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XV, 320—322. — Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung (2. Aufl. 1868) S. 456—460. — Langen in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1862, S. 411—463. — Ueber die Gerichtsverfassung in den römischen Provinzen überhaupt s. Geib, Gesch. des römischen Criminalprocesses (1842), S. 471—486. Rudorff, Römische Rechtsgeschichte Bd. II, bes. S. 12 u. 345. Ueber den Fortbestand der einheimischen Rechtspflege auch in den unterthänigen Gemeinden s. bes. Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1, 744 ff. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (1891) S. 90 ff. Vgl. auch oben § 17^{c} (2. Aufl. I, 401 f.).

pflege in erheblichem Masse mitbetheiligt. Es hatte selbständige Polizeigewalt, also das Recht, durch seine eigenen Organe Verhaftungen vornehmen zu lassen (*Ev. Matth.* 26, 47. *Marc.* 14, 43. *Actor.* 4, 3. 5, 17—18)[71]. Es konnte auch solche Fälle, die nicht mit Todesstrafe bedroht waren, selbständig aburtheilen (*Actor.* 4, 5—23. 5, 21—40). Nur wo es sich um die Todesstrafe handelte, bedurfte sein Urtheil der Bestätigung des Procurators. Dies wird nicht nur im Johannesevangelium von den Juden ausdrücklich gesagt (*Joh.* 18, 31: *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα*), sondern es geht auch aus der Geschichte der Verurtheilung Jesu, wie sie die Synoptiker erzählen, | mit Sicherheit hervor. Auch in der jüdischen Tradition hat sich daran noch eine Erinnerung erhalten[72]. Der Procurator konnte dabei nach freiem Ermessen den Massstab des jüdischen oder des römischen Rechtes anlegen. Für einen speciellen Fall war den Juden das Zugeständniss gemacht worden, dass selbst gegen römische Bürger nach dem Massstab des jüdischen Rechtes verfahren wurde. Wenn nämlich ein Nicht-Jude im Tempel zu Jerusalem die Schranke überschritt, über welche hinaus nur den Juden ein weiteres Vorgehen in den inneren Vorhof gestattet war, so wurde er mit dem Tode bestraft, selbst wenn er ein Römer war[73]. Natürlich bedurfte

71) Die Verhaftung Jesu erfolgte nach *Mt.* 26, 47 = *Marc.* 14, 43 durch die jüdische Polizei. Nur der vierte Evangelist scheint vorauszusetzen, dass es ein römischer Tribun mit seiner Cohorte war, der Jesum gefangen nahm (*Joh.* 18, 3 u. 12).

72) *jer. Sanhedrin* I, 1 (*fol.* 18^a) und VII, 2 (*fol.* 24^b): „Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels wurden die Urtheile über Leben und Tod von Israel genommen" (ניטלו דיני נפשות מישראל). — Die Zeitbestimmung ist hier freilich werthlos, da sicher anzunehmen ist, dass dies nicht erst zur Zeit des Pilatus, sondern von Anfang an, seitdem Judäa überhaupt unter Procuratoren stand, geschehen ist.

73) *B. J.* VI, 2, 4: Titus richtet an die Belagerten die Frage: Haben nicht wir euch gestattet, diejenigen zu tödten, welche die Schranke überschritten, selbst wenn es ein Römer war? (*οὐχ ἡμεῖς δὲ τοὺς ὑπερβάντας ὑμῖν ἀναιρεῖν ἐπετρέψαμεν, κἂν Ῥωμαίων τις ᾖ;*). Vgl. hierüber auch unten § 24 (Polizeidienst im Tempel). — Die Unterstellung römischer Bürger unter die Gesetze einer fremden Stadt ist ein ungeheures Zugeständniss, das im Allgemeinen nur solchen Communen gemacht wurde, die als *liberae* anerkannt waren. S. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung II, 24. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 75 f. Kornemann, *De civibus Romanis in provinciis imperii consistentibus* (*Berol.* 1892) *p.* 27—48. Bes. das Senatsconsult für Chios vom J. 674 *a. U.* = 80 vor Chr. (*Corp. Inscr. Graec. n.* 2222 = *Dittenberger, Sylloge Inscr. Graec. n.* 276): *οἵ τε παρ' αὐτοῖς ὄντες Ῥωμαῖοι τοῖς Χείων ὑπακούωσιν νόμοις.* Den Juden ist dieses Zugeständniss also wenigstens für den genannten Specialfall gemacht worden.

auch in diesem Fall das Urtheil des jüdischen Gerichtes der Bestätigung durch den römischen Procurator. Denn aus den Worten, mit welchen bei Josephus davon die Rede ist, darf nicht geschlossen werden, dass die Juden auch nur in diesem Specialfall ein unbedingtes Recht zum Vollzug der Todesstrafe hatten. Auch aus der Thatsache der Steinigung des Stephanus (*Actor.* 7, 57 f.) geht ein solches nicht hervor. Diese ist vielmehr entweder eine Competenz-Ueberschreitung oder ein Act tumultuarischer Volksjustiz. Andererseits wäre es wiederum irrig, anzunehmen, dass das Synedrium überhaupt nur mit Genehmigung des Procurators sich versammeln durfte, wie es nach einer Notiz bei Josephus scheinen könnte[74]. Die betreffenden Worte wollen nur | sagen, dass der Hohepriester nicht das Recht hatte, ein souverän verfahrendes Gericht abzuhalten in Abwesenheit und ohne Genehmigung des Procurators. Ebensowenig ist anzunehmen, dass die jüdischen Behörden jeden Schuldigen zunächst dem Procurator übergeben mussten. Dies thaten sie wohl, wenn es ihnen zweckmässig schien[75]. Aber damit ist nicht gesagt, dass es geschehen musste. — Wenn sonach das Synedrium noch eine ziemlich weitgehende Competenz hatte, so lag freilich die stärkste Einschränkung darin, dass die römische Behörde jederzeit aus eigener Initiative eingreifen und selbständig verfahren konnte, wie dies auch bei vielen Gelegenheiten, z. B. bei der Gefangennahme Pauli, geschehen ist. Auch konnte nicht nur der Procurator, sondern sogar der Tribun der in Jerusalem garnisonirenden Cohorte das Synedrium zusammenberufen, um durch dasselbe eine Sache vom Standpunkt des jüdischen Rechtes aus untersuchen zu lassen (*Actor.* 22, 30; vgl. 23, 15. 20. 28).

4. Zeit und Ort der Sitzungen. Die Localgerichte hielten ihre Sitzungen gewöhnlich am zweiten und fünften Wochentag (Montag und Donnerstag)[76]. Ob auch das grosse Synedrium diese Sitte beobachtete, wissen wir nicht. An Feiertagen (יום טוב) wurde kein Gericht gehalten, noch viel weniger am Sabbath[77]. Da in

74) *Antt.* XX, 9, 1: *οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον.*

75) Zur Zeit des Albinus überliefern z. B. die jüdischen *ἄρχοντες* einen Wahnsinnigen, dessen Gebahren ihnen gefährlich schien, dem Procurator (*B. J.* VI, 5, 3, *ed. Niese* § 303).

76) *Kethuboth* I, 1.

77) *Beza* (oder *Jom tob*) V, 2. Auch Philo nennt das *δικάζειν* unter den am Sabbath verbotenen Dingen (*De migratione Abrahami* § 16, *ed. Mangey* I, 450). — Vgl. Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XIII, 203 (Art. Sabbath.). Bleek, Beiträge zur Evangelien-Kritik (1846) S. 141 ff. Wieseler, Chronologische Synopse S. 361 ff. Kirchner, Die jüdische Passahfeier und

Criminalfällen ein Todesurtheil erst am Tage nach der Verhandlung gesprochen werden durfte, wurden solche Fälle auch nicht am Vorabend vor einem Sabbath oder Feiertag abgehandelt[78]). Freilich sind dies alles zunächst nur theoretische Bestimmungen. Dass man aber das Verbot des Gerichthaltens am Sabbath im Allgemeinen wirklich beobachtet habe, ist angesichts des Zeugnisses Philo's nicht zu bezweifeln[79]). — Das Local, in welchem sich das grosse Synedrium zu versammeln pflegte (die βουλή), lag nach Josephus *Bell. Jud.* V, 4, 2 in der Nähe des sogenannten Xystos, und zwar von diesem östlich nach dem Tempelberge zu. Da nach *B. J.* II, 16, 3 vom Xystos unmittelbar eine Brücke nach dem Tempelberge hinüberführte, so ist die βουλή wahrscheinlich auf dem Tempelberge selbst an dessen westlicher Grenze zu suchen. Jedenfalls lag sie ausserhalb der Oberstadt. Denn nach *B. J.* VI, 6, 3 | wurde das βουλευτήριον (= βουλή) von den Römern zerstört, noch ehe diese die Oberstadt in Besitz hatten. Die Mischna nennt als Versammlungsort des grossen Synedriums wiederholt[80]) die לִשְׁכַּת הַגָּזִית. Und da sich ihre Angaben auf keine andere Zeit beziehen können als die des Josephus, da ferner auch unter der βουλή des Josephus sicher der Versammlungsort des grossen Synedriums zu verstehen ist, so ist die לִשְׁכַּת הַגָּזִית nothwendig mit der βουλή des Josephus zu identificiren. Vermuthlich will also der Name לשכת הגזית nicht besagen (wie man gewöhnlich meint), dass jene Halle aus Quadersteinen gebaut war (גָּזִית = Quadersteine) — was kein charakteristisches Merkmal wäre —, sondern dass sie am Xystos lag (גָּזִית = ξυστός, wie LXX I *Chron.* 22, 2. *Amos* 5, 11). Sie wurde im Unterschiede von den anderen לְשָׁכוֹת des Tempelplatzes nach ihrer Lage „die Halle am Xystos" genannt. Nach der Mischna soll sie freilich im inneren Vorhof gelegen haben[81]). Aber bei der

---

Jesu letztes Mahl (Progr. des Gymnas. zu Duisburg 1870) S. 57 ff. Bernh. Ritter, Philo und die Halacha, 1879, S. 130.

78) *Sanhedrin* IV, 1 *fin.*

79) Welchen Werth man darauf legte, zeigen auch die Edicte des Augustus, durch welche die Juden von der Verpflichtung, am Sabbath vor Gericht zu erscheinen, befreit wurden (*Antt.* XVI, 6, 2 u. 4).

80) *Sanhedrin* XI, 2. *Middoth* V, 4. Vgl. *Pea* II, 6. *Edujoth* VII, 4.

81) S. bes. *Middoth* V, 4; auch *Sanhedrin* XI, 2. Im babylonischen Talmud *Joma* 25ª ist dies näher dahin präcisirt, dass die לשכת הגזית zur Hälfte innerhalb und zur Hälfte ausserhalb des Vorhofes gelegen habe (s. die Stelle z. B. bei *Buxtorf, Lex. Chald. s. v.* גזית). — Keinen Anhaltspunkt zur Bestimmung der Lage geben *Pea* II, 6 und *Edujoth* VII, 4; ebensowenig *Tamid* II *fin.* IV *fin.* Denn wenn nach den beiden letzteren Stellen die Priester in den Zwischenpausen zwischen den einzelnen Abtheilungen ihres Dienstes sich

Unzuverlässigkeit und theilweisen Unrichtigkeit, an der auch sonst ihre Angaben über die Topographie des Tempels leiden, bildet ihr Zeugniss kein hinreichendes Gegengewicht gegen obiges Resultat, zumal es auch an sich unwahrscheinlich ist, dass man einen Raum des inneren Vorhofes zu anderen als zu Cultuszwecken sollte verwendet haben[82]. Ganz unbrauchbar ist die spätere talmudische Meinung, dass das Synedrium vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels aus der *lischkath hagasith* ausgewandert oder vertrieben worden sei (גלתה), und seitdem seine Sitzungen in den *chanujoth* (חנויות) oder in einer *chanuth* (חנות, Kaufhalle) gehalten habe[83]. Sie ist schon deshalb | unbedingt zu verwerfen, weil die Mischna noch nichts davon weiss, vielmehr augenscheinlich voraussetzt, dass das Synedrium gerade in der letzten Zeit vor der Zerstörung des Tempels sich in der *lischkath hagasith* versammelt habe. Da die letzten vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels auch als der Zeitraum bezeichnet werden, während dessen dem Synedrium die Urtheile über Leben und Tod genommen waren (s. oben Anm. 72), so will die talmudische Notiz wohl besagen, dass das Synedrium während dieser Zeit seine Sitzungen auch nicht mehr in dem gewohnten solennen Locale habe halten dürfen oder gehalten habe, sondern an einem unansehnlichen Orte, in den „Kaufläden" oder, da die Lesart mit dem Singular *chanuth* wohl vorzuziehen ist, in einem „Kaufladen". חָנוּת ist nämlich das gewöhnliche Wort für Kaufgewölbe, Kaufladen[84]. Da es an einer Stelle heisst, dass das Synedrium später aus der *chanuth* nach Jerusalem gewandert sei[85], so hat man sich jene *chanuth* wohl ausserhalb der eigentlichen Stadt zu denken. Aber alle näheren Vermuthungen der Ge-

---

zum Loosen und zum Beten des Schma in die לשכת הגזית begaben, so folgt daraus nicht mit Nothwendigkeit, dass letztere im Vorhof gelegen habe.

82) Die im Tractat *Joma* I, 1 erwähnte לשכת פלהדרין oder לשכת פרהדרין ist nach dem Zusammenhang (vgl. I, 5) ausserhalb des Vorhofes zu suchen. Wenn damit das Versammlungslocal des grossen Synedriums gemeint wäre (פרהדרין = *πάρεδροι*?), so würde dies auch zu Gunsten unserer Ansicht sprechen. Es ist aber freilich wahrscheinlicher, dass פרהדרין = *πρόεδροι* ist (s. oben S. 202).

83) *Schabbath* 15a. *Rosch haschana* 31a. *Sanhedrin* 41a. *Aboda sara* 8b. In der mir vorliegenden Talmud-Ausgabe (Amsterdam 1644 ff.) steht nur an der ersten Stelle (*Schabbath* 15a) der Plural *chanujoth*, an den drei übrigen der Singular *chanuth*. — S. die Stellen auch bei *Selden*, *De synedriis* II, 15, 7—8. Wagenseil zu *Sota* IX, 11 (in Surenhusius' Mischna III, 297), Levy, Neuhebr. Wörterb. II, 80 (*s. v.* חנות).

84) Z. B. *Baba kamma* II, 2. VI, 6. *Baba mezia* II, 4. IV, 11. *Baba bathra* II, 3. Der *Plur.* חנויות *Taanith* I, 6. *Baba mezia* VIII, 6. *Aboda sara* I, 4. *Tohoroth* VI, 3. Der Krämer heisst חֶנְוָנִי.

85) *Rosch haschana* 31a.

lehrten über ihre Lage sind überflüssig, da die Sache selbst überhaupt ungeschichtlich ist[86]. — Wenn bei der Verurtheilung Jesu (*Marc.* 14, 53 ff. *Matth.* 26, 57 ff.) das Synedrium im Palaste des Hohenpriesters sich versammelte, so ist darin eine Ausnahme von der Regel zu erblicken, zu der man schon durch die nächtliche Stunde genöthigt war. Denn bei Nacht waren die Thore des Tempelberges geschlossen[87].

| 5. Gerichtsverfahren. Dasselbe wird in der Mischna folgendermassen beschrieben[88]. Die Beisitzer des Gerichtshofes sassen im Halbkreise (כַּחֲצִי גּוֹרֶן עֲגוּלָּה eigentl. wie die Hälfte einer runden Tenne), damit sie einander sehen konnten. Zwei Gerichtsschreiber standen vor ihnen, einer zur Rechten und einer zur Linken, und schrieben die Reden derer die lossprachen und derer die verurtheilten nieder[89]. Vor ihnen sassen drei Reihen Jünger der Gelehrten. Jeder von ihnen kannte seinen Platz[90]. Der Angeklagte hatte in demüthiger Haltung und im Trauergewande zu erscheinen[91]. In Fällen, wo es sich um Leben oder Tod handelte, waren besondere Formen für Verhandlung und Urtheilssprechung vorgeschrieben. Es musste in solchen Fällen stets mit den Entlastungsgründen begonnen werden, erst dann durften die Belastungsgründe vorgebracht wer-

---

86) Die oben gegebene Erklärung des Ursprungs jener unhistorischen Notiz scheint mir jetzt die wahrscheinlichste. Eine andere s. in den Stud. und Krit. 1878, S. 625. — Schon im Talmud wird über die Motive der Auswanderung des Synedriums nur unsicher hin und her gerathen, s. *Aboda sara* 8b, in deutscher Uebersetzung bei Ferd. Christian Ewald, Abodah Sarah, oder der Götzendienst (2. Ausg. 1868) S. 62—64.

87) *Middoth* I, 1. — Andere Synedrialsitzungen im Palaste des Hohenpriesters sind nicht bezeugt. Denn *Luc.* 22, 54 ff. und *Joh.* 18, 13 ff. handelt es sich nur um ein Verhör vor dem Hohenpriester. Und *Matth.* 26, 3 ist die Ortsangabe ein späterer Zusatz des Evangelisten, vgl. *Marc.* 14, 1. *Luc.* 22, 2. — Eine ausführlichere Behandlung der Frage nach dem Versammlungsorte des grossen Synedriums s. in meinem Aufsatze in den Stud. und Krit. 1878, S. 608—626. Daselbst S. 608 auch die ältere Literatur, die aber wegen kritikloser Benützung der Quellen nicht zu haltbaren Resultaten gelangt.

88) Ueber das Gerichtsverfahren im Alten Testamente s. Winer RWB. Art. „Gericht". Oehler, Art. „Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Hebräern" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. V, 57—61. Saalschütz, Das Mosaische Recht II, 593 ff. Keil, Handbuch der biblischen Archäologie (2. Aufl. 1875) § 150. Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte I, 359 ff. — Ueber die „Geschäfts- und Debattenordnung" nach talmudischen Quellen s. Jelski, Die innere Einrichtung des grossen Synedrions zu Jerusalem (1894) S. 81—99.

89) *Sanhedrin* IV, 3. Auch bei Josephus wird einmal ὁ γραμματεὺς τῆς βουλῆς erwähnt, *B. J.* V, 13, 1.

90) *Sanhedrin* IV, 4.

91) *Joseph. Antt.* XIV, 9, 4. Vgl. *Sacharja* 3, 3.

den[92]. Wer einmal zu Gunsten des Angeklagten gesprochen hatte, durfte nicht nachträglich zu dessen Ungunsten sprechen, wohl aber umgekehrt[93]. Die anwesenden Jünger durften nur für, nicht gegen den Angeklagten das Wort ergreifen, während ihnen sonst beides gestattet war[94]. Ein lossprechendes Urtheil durfte noch an demselben Tage, ein verdammendes erst am folgenden Tage gefällt werden[95]. Die Abstimmung, zu welcher man sich erhob[96], begann „von der Seite", מִן הַצַּד, d. h. beim jüngsten Gerichtsmitgliede, während sie sonst beim angesehensten begann[97]. Zu einem lossprechenden Urtheile genügte einfache Majorität, zu einem verdammenden war eine Mehrheit von zwei Stimmen erforderlich[98]. Sprachen daher von den 23 Richtern, welche im Ganzen nöthig waren, 12 frei, 11 schuldig, so war der Angeklagte frei; sprachen aber 12 schuldig, 11 frei, so musste die Zahl der Richter um zwei vermehrt werden, und da|mit fortgefahren werden, bis entweder eine Freisprechung erfolgte oder die nöthige Majorität für das Schuldig erreicht war. Das Maximum, bis zu welchem man hierbei ging, waren 71[99].

IV. Die Hohenpriester.

Literatur:

Selden, De successione in pontificatum Ebraeorum, Lib. I *c.* 11—12 (öfters nachgedruckt mit anderen Werken Selden's zusammen, z. B. in der Ausg. d. *Uxor Ebraica, Francof. ad Od.* 1673, auch in Ugolini's *Thesaurus t.* XII).

Lightfoot, Ministerium templi Hierosolymitani c. IV, 3 (*Opp. ed. Roterodam.* I, 684 *sqq.*).

Reland, Antiquitates sacrae P. II *c.* 2 (*ed. Lips.* 1724, *p.* 146 *sq.*).

Anger, De temporum in actis apostolorum ratione (1833) *p.* 93 *sq.*

Ewald, Geschichte des Volkes Israel Bd. VI, 3. Aufl. 1868, S. 634.

Schürer, Die *ἀρχιερεῖς* im Neuen Testamente (Stud. und Krit. 1872, S. 593—657).

Grätz, Monatsschr. für Geschichte und Wissensch. des Judenthums Jahrg. 1851/52, S. 585—596, 1877, S. 450—454, und 1881, S. 49—64. 97—112. — Ders., Geschichte der Juden Bd. III, 4. Aufl. (1888), S. 720—752.

Kellner, Zeitschr. für kathol. Theologie 1888, S. 651—655.

---

92) *Sanhedrin* IV, 1.

93) *Sanhedrin* IV, 1. V, 5.

94) *Sanhedrin* IV, 1. V, 4.

95) *Sanhedrin* IV, 1. V, 5. — Daraus haben Manche die vermeintliche doppelte Synedrialsitzung bei Jesu Verurtheilung erklärt.

96) *Sanhedrin* V, 5.

97) *Sanhedrin* IV, 2.

98) *Sanhedrin* IV, 1.

99) *Sanhedrin* V, 5.

Das hervorstechendste Merkmal der jüdischen Staatsverfassung in der nachexilischen Zeit ist dies, dass der oberste Priester zugleich Oberhaupt des staatlichen Gemeinwesens war. Im Anfang der nachexilischen Zeit ist er es zwar noch nicht gewesen [1]). Aber seit der zweiten Hälfte der persischen Periode bis zur römisch-herodianischen Herrschaft war er es unbestritten. Sowohl die Hohenpriester der vormakkabäischen Zeit als die hasmonäischen Hohenpriester waren nicht nur Priester, sondern zugleich auch Fürsten. Und wenn auch ihre Macht einerseits durch die griechischen Oberherren, andererseits durch die Gerusia beschränkt war, so war sie doch sehr stark befestigt durch das Princip der Lebenslänglichkeit und der Erblichkeit. Die höchste Steigerung priesterlicher Macht repräsentirt das Priester-Königthum der späteren Hasmonäer [2]). Seit dem Auftreten der Römer und noch mehr unter den Herodianern haben sie allerdings viel von ihrer Macht eingebüsst. Die hasmonäische Dynastie wurde gestürzt, ja ausgerottet. Die Lebenslänglichkeit und Erblichkeit wurde aufgehoben. Sowohl Herodes als die Römer setzten nach Gutdünken die Hohenpriester ab und ein. Dazu kam das stetige Wachsthum der Macht des Pharisäismus und der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit. Aber selbst dem Zusammenwirken aller dieser Factoren gegenüber hat das Hohepriesterthum doch einen guten Theil seiner Macht bis zum Untergang des Tempels sich zu wahren gewusst. Auch jetzt noch standen die Hohenpriester an der | Spitze des Synedriums, also der politischen Gemeinde. Auch jetzt noch waren es einige wenige bevorzugte Familien, aus denen fast stets die Hohenpriester genommen wurden. Sie bildeten also, wenn auch nicht mehr eine monarchische Dynastie, so doch noch eine einflussreiche Aristokratie unter der Oberherrschaft der Römer und Herodianer. Da die Reihenfolge der Hohenpriester bis zum Sturze der Hasmonäer aus der politischen Geschichte bekannt ist, so ist hier nur noch die

1) Vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 149f.

2) Priester, die zugleich Könige oder Fürsten waren, kommen auch in der Nachbarschaft Palästina's vor. Auf dem im J. 1887 entdeckten Sarkophage des Königs Tabnith von Sidon nennt sich derselbe: תבנת כהן עשתרת מלך צדנם בן אשמנעזר כהן עשתרת מלך צדנם „Tabnith Priester der Astarte König von Sidon, Sohn des Eschmunazar des Priesters der Astarte Königs von Sidon" (*Revue archéologique, troisième Série t.* X, 1887, *p.* 2 = *Revue des études juives t.* XV, 1887, *p.* 110 — Georg Hoffmann, Ueber einige phönikische Inschriften [Abh. der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. 36, 1889—1890] S. 57; noch mehr Literatur in der Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins XII, 103f.). Die Dynasten von Chalcis (Ptolemäus, Lysanias, Zenodorus) nennen sich auf ihren Münzen zugleich *ἀρχιερεῖς* und *τετράρχαι*, s. die Nachweise Bd. I Beilage I.

Liste der Hohenpriester der herodianisch-römischen Zeit zu geben. Josephus sagt, dass es im Ganzen 28 gewesen seien [3]). In der That ergiebt eine Zusammenstellung seiner einzelnen Notizen die folgenden 28 Namen [4]).

a) Von Herodes (37—4 v. Chr.) eingesetzt:

1. Ananel (37—36 v. Chr.) aus Babylon, von geringer priesterlicher Herkunft, *Antt.* XV, 2, 4. 3, 1. Die rabbinische Ueberlieferung hält ihn für einen Aegypter [5]).

| 2. Aristobul, der letzte Hasmonäer (35 v. Chr.) *Antt.* XV, 3, 1. 3.

Ananel zum zweitenmal (34 ff.) *Antt.* XV, 3, 3.

3. Jesus Sohn des Phiabi, *Antt.* XV, 9, 3 [6]).

---

3) *Antt.* XX, 10.

4) Die Liste dieser Hohenpriester ist schon von einigen griechischen Theologen auf Grund der von Josephus gegebenen Notizen zusammengestellt worden, nämlich 1) von dem christlichen *Josephus* in seinem *Hypomnesticum s. liber memorialis c.* 2 (zuerst herausgeg. von *Fabricius, Codex pseudepigraphus Vet. Test. t.* II, dann auch bei *Gallandi, Biblioth. Patrum t.* XIV und *Migne, Patrol. graec. t.* CVI) und 2) von *Nicephorus Constantinop.* in seiner *Chronographia compendiaria* oder vielmehr, nach de Boor, von dem Ueberarbeiter dieser Chronographie (krit. Ausg. von Credner in zwei Giessener Universitätsprogrammen 1832—1838, II, 33 *sq.* und bes. von de Boor, *Nicephori Const. opuscula Lips.* 1880, *p.* 110—112). Auch *Zonaras*, der in den ersten sechs Büchern seiner Annalen den Josephus excerpirt, hat die Stellen über die Hohenpriester fast vollständig aufgenommen (*Annal.* V, 12—VI, 17). — Den Abschnitt über die Hohenpriester zur Zeit Jesu (*Jos. Antt.* XVIII, 2, 2) citirt auch *Eusebius Hist. eccl.* I, 10, 5—6 und *Demonstr. evang.* VIII, 2, 100; desgleichen das *Chron. paschale ed. Dindorf* I, 417. — Unter den neueren Zusammenstellungen ist die correcteste die von Anger, mit welcher die unsrige ganz übereinstimmt. Eine ausführlichere Behandlung s. in meinem Aufsatz in den Stud. u. Krit. 1872, S. 597—607.

5) In der Mischna *Para* III, 5 werden die Hohenpriester aufgezählt, unter welchen eine rothe Kuh verbrannt wurde (nach dem Gesetz *Num.* 19). In der nachhasmonäischen Zeit geschah dies unter folgenden drei Hohenpriestern: 1) Elioenai ben ha-Kajaph, 2) Chanamel dem Aegypter, 3) Ismael ben Phi-abi (אליועיני בן הקייף וחנמאל המצרי וישמעאל בן פי אבי, die Orthographie der Namen nach *cod. de Rossi* 138). — Chanamel der Aegypter kann nur unser Ananel sein. Freilich ist die Form des Namens ebenso unrichtig wie die Angabe des Heimathlandes. Auch die chronologische Reihenfolge ist falsch, da unter dem an erster Stelle genannten Elioenai nur der viel spätere Elionaios Sohn des Kantheras (Nr. 19) verstanden werden kann. — „Aegypter" ist übrigens so viel wie Alexandriner, was in der That andere Hohepriester zur Zeit des Herodes waren, nämlich die Söhne des Boethos (*Antt.* XV, 9, 3). — Jüdische Priester aus Babylonien werden im Allgemeinen auch *Mischna Menachoth* XI, 7 erwähnt.

6) Der Vatername Phiabi auch bei Nr. 11 und 22. Die Orthographie schwankt sehr. An unserer Stelle (*Antt.* XV, 9, 3) haben die Handschriften

4. **Simon** Sohn des Boethos oder, wie es nach anderen Angaben scheint, **Boethos** selbst, jedenfalls der Schwiegervater des Herodes, weil Vater der zweiten Mariamme (etwa 24—5 v. Chr.) *Antt.* XV, 9, 3. XVII, 4, 2. Vgl. XVIII, 5, 1. XIX, 6, 2. Die Familie stammte aus Alexandria *Antt.* XV, 9, 3.

5. **Matthias** Sohn des Theophilos (5—4 v. Chr.) *Antt.* XVII, 4, 2. 6, 4.

6. **Joseph** Sohn des Ellem, *Antt.* XVII, 6, 4 [7]).

7. **Joasar** Sohn des Boethos (4 v. Chr.) *Antt.* XVII, 6, 4.

b) **Von Archelaus** (4 vor — 6 n. Chr.) **eingesetzt**:

8. **Eleasar** S. d. Boethos (4 ff.) *Antt.* XVII, 13, 1.

9. **Jesus** S. d. *Σεέ* *Antt.* XVII, 13, 1 [8]).
Joasar zum zweitenmale, *Antt.* XVIII, 1, 1. 2, 1.

c) **Von Quirinius** (6 nach Chr.) **eingesetzt**:

10. **Ananos** oder **Hannas** S. d. Sethi (6—15 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 1. 2. Vgl. XX, 9, 1. *B. J.* V, 12, 2. Es ist der aus dem Neuen Testamente bekannte Hohepriester, *Ev. Luc.* 3, 2. *Joh.* 18, 13—24. Ap.-Gesch. 4, 6 [9]).

(nach Niese) τὸν τοῦ Φοαβιτος, Φαβιτος, Φαβητος (so auch *Zonaras Annal.* V, 16); *Joseph. Hypomnest.* ὁ τοῦ Φαυβῆ. An zwei anderen Stellen (*Antt.* XVIII, 2, 2 u. XX, 8, 8) hat der sehr correct geschriebene *cod. Ambros.* und *Vet. Lat.* Φιαβι (*resp. Vet. Lat.* XVIII, 2, 2: *iabi*). Dies ist ohne Zweifel das Richtige; denn auch in der Mischna haben die besten Handschriften (*cod. de Rossi* 138 und *Cambridge University Add.* 470, 1) sowohl *Sota* IX, 15 als *Para* III, 5 פיאבי; ebenso *Tosephta ed. Zuckermandel p.* 533, 36. 632, 6 (einmal *p.* 182, 26 פואבי mit Vav).

7) Ob dieser **Joseph** mit zu zählen ist, kann fraglich sein, da er nur aushülfsweise einmal am Versöhnungstage fungirte an Stelle des durch levitische Verunreinigung verhinderten **Matthias**. Indessen war er auf diese Weise doch wenigstens einen Tag lang factisch Hoherpriester, und ist von Josephus wohl mitgezählt, da sonst die Zahl 28 nicht herauskommt. Auch der christliche *Josephus* (*Hypomnest. c.* 2) hat ihn in sein Verzeichniss aufgenommen. — Das seltsame Ereigniss wird auch in den rabbinischen Quellen öfters erwähnt (s. *Selden, De successione in pontificatum Ebr.* I, 11, *ed. Francof. p.* 160. *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 160 *not.* **Grätz**, Monatsschrift 1881, S. 51 ff. **Ders.**, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 737 f.). Der Hohepriester heisst dort יוסף בן אילם, d. h. Sohn des Stummen.

8) Er heisst bei *Jos. Antt.* XVII, 13, 1 Ἰησοῦς ὁ Σεέ (so die besten Handschriften), *Joseph. Hypomnest.* Ἰησοῦς ὁ τοῦ Σεέ, *Nicephorus* Ἰησοῦς Ὡσηέ. *Zonaras Annal.* VI, 2 (*ed. Bonnens.* I, 472) παῖς Σεέ.

9) Der Name seines Vaters lautet *Antt.* XVIII, 2, 1 Σεθί oder Σέθ. Ersteres ist besser bezeugt.

d) **Von Valerius Gratus** (15—26 n. Chr.) **eingesetzt:**

11. **Ismael** S. d. Phiabi (etwa 15—16 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 2 [10]).

| 12. **Eleasar** S. d. Ananos (etwa 16—17 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 2.

13. **Simon** S. d. Kamithos (etwa 17—18 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 2 [11]).

14. **Joseph genannt Kaiaphas** (etwa 18—36 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 2, 2. 4, 3. Vgl. *Ev. Matth.* 26, 3. 57. *Luc.* 3, 2. *Joh.* 11, 49. 18, 13. 14. 24. 28. Ap.-Gesch. 4, 6. — Nach *Joh.* 18, 13 war er ein Schwiegersohn des Hannas = Ananos [12]).

e) **Von Vitellius** (35—39 n. Chr.) **eingesetzt:**

15. **Jonathan** S. d. Ananos (36—37 n. Chr.) *Antt.* XVIII, 4, 3. 5, 3. Vgl. XIX, 6, 4. Er nahm noch zur Zeit des Cumanus, 50—52 n. Chr., eine hervorragende Stellung im öffentlichen Leben ein (*B. J.* II, 12, 5—6) und wurde auf Veranlassung des Procurators Felix durch Meuchelmörder getödtet (*B. J.* II, 13, 3. *Antt.* XX, 8, 5).

16. **Theophilos** S. d. Ananos (37 ff.) *Antt.* XVIII, 5, 3.

f) **Von Agrippa I** (41—44 n. Chr.) **eingesetzt:**

17. **Simon Kantheras** S. d. Boethos (41 ff.) *Antt.* XIX, 6, 2 [13]).

18. **Matthias** S. des Ananos, *Antt.* XIX, 6, 4.

19. **Elionaios** S. des Kantheras, *Antt.* XIX, 8, 1 [14]).

---

10) Der Name des Vaters lautet bei *Euseb. Hist. eccl.* I, 10, 5 *ed. Heinichen* u. *Zonaras Annal.* VI, 3 (*ed. Bonnens.* I, 477) *Φαβί*, *Euseb. Demonst. ev.* VIII, 2, 100 *Φήβα*, *Joseph. Hypomnest.* *Βιαβῆ*, *Chron. pasch. ed. Dindorf* I, 417 *Βαφεί*. Bei Josephus hat die beste Handschrift *Φιαβι*, was sicher das Richtige ist (s. oben Anm. 6).

11) Dieser Hohepriester wird auch in den rabbinischen Quellen öfters erwähnt (*Selden, De successione in pontificat. p.* 161. 177 *ed. Francof.* *Derenbourg, Histoire p.* 197, Grätz, Monatsschrift 1881, S. 53 ff. Ders., Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 738 f.). Er heisst dort שמעון בן קמחית. Bei *Jos. Antt.*, *Euseb. Hist. eccl.*, *Zonaras Annal.* VI, 3 (I, 477) lautet der Name des Vaters *Κάμιθος*, *Euseb. Demonstrat.* *Κάθιμος*, *Joseph. Hypomnest.* *Κάθημος*, *Chron. pasch. ed. Dindorf* I, 408 u. 417 *Καμαθεί*.

12) Der Beiname Kaiaphas ist nicht = כיפא, sondern = קייפא oder קייף, s. oben Anm. 5. *Derenbourg p.* 215 *not.* 2.

13) Ueber ihn s. allerlei gewagte Combinationen bei Grätz, Monatsschrift 1881, S. 97—112. Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 739—746. Der Name *Κανθηρᾶς* ist wohl durch Vermittelung des Hebräischen aus *Κάνθαρος* entstanden.

14) Niese schreibt den Namen des Vaters *Κιθαιρος*. Aber *Vet. Lat.* und der *Corrector* des *cod. Ambros.* haben Kantheras, was nach Nr. 17 sicher

g) Von Herodes von Chalkis (44—48 n. Chr.) eingesetzt[15]:

20. Joseph S. d. Kami oder Kamydos, *Antt.* XX, 1, 3. 5, 2[16]).

21. Ananias S. d. Nedebaios (etwa 47—59 n. Chr.) *Antt.* XX, 5, 2. Vgl. XX, 6, 2. *B. J.* II, 12, 6. Ap.-Gesch. 23, 2. 24, 1. Er war infolge seines Reichthums auch noch nach seiner Absetzung ein Mann von grossem Einfluss, zugleich aber auch wegen seiner Habgier berüchtigt (*Antt.* XX, 9, 2—4). Im Anfang des jüdischen Krieges wurde er vom aufständischen Volke ermordet (*B. J.* II, 17, 6. 9)[17]).

h) Von Agrippa II (50—100 n. Chr.) eingesetzt:

22. Ismael S. d. Phiabi (etwa 59—61 n. Chr.) *Antt.* XX, 8, 8. 11. Er ist wohl identisch mit dem, dessen Hinrichtung zu Kyrene *B. J.* VI, 2, 2 gelegentlich erwähnt wird[18]).

---

das Richtige ist. Nach *Antt.* XX, 1, 3 scheint auch er wie sein Vater den Beinamen Kantheras gehabt zu haben. In der Mischna *Para* III, 5 heisst er אליועיניי בן הקייף (s. oben Anm. 5). Die rabbinische Ueberlieferung hält ihn also für einen Sohn des Kaiaphas. Der Name אֶלְיְהוֹעֵינַי (auf Jahve sind meine Augen gerichtet) oder אֶלְיוֹעֵינַי kommt auch im Alten Testamente vor (*Esra* 8, 4. 10, 22. 27. I *Chron.* 3, 23. 4, 36. 7, 8. 26, 3).

15) Etwa in diese Zeit (um 44 n. Chr.) würde auch der Hohepriester Ismael gehören, der nach *Antt.* III, 15, 3 zur Zeit der grossen Hungersnoth unter Claudius Hoherpriester war. Da Josephus ihn aber in der Geschichtserzählung selbst nicht nennt, so liegt bei jener beiläufigen Erwähnung wohl ein Gedächtnissfehler des Josephus vor. Ewald (Geschichte VI, 634) schaltet ihn nach Elionaios ein, Wieseler (Chronologie des apostol. Zeitalters S. 159) identificirt ihn mit Elionaios. Kellner (Zeitschr. für kathol. Theologie 1888, S. 654) identificirt ihn mit Ismael Nr. 22 und setzt diesen noch unter Claudius, indem er die Amtszeit des Procurators Felix nur bis November 54 gehen lässt.

16) Der Name des Vaters wird bald *Καμει* (*Antt.* XX, 1, 3 = *Zonaras Annal.* VI, 12 *fin.*) oder *Κάμη* (*Joseph. Hypomnest.*), bald *Καμυδος*, *Καμοιδι*, *Κεμεδι*, *Κεμεδη* (diese Varianten *Antt.* XX, 5, 2) geschrieben, ist aber jedenfalls identisch mit Kamithos.

17) Ueber seine Habgier vgl. auch die talmudische Tradition bei *Derenbourg*, *Histoire p.* 233 *sq.* Der Name des Vaters lautet nicht *Νεβεδαῖος*, sondern *Νεδεβαῖος*, denn diese gut bezeugte Form wird durch das biblische נְדַבְיָה I *Chron.* 3, 18 bestätigt.

18) Auf diesen jüngeren Ismael S. d. Phiabi (nicht auf den gleichnamigen Hohenpriester Nr. 11) beziehen sich wohl auch die rabbinischen Traditionen über ישמעאל בן פיאבי (Mischna *Para* III, 5. *Sota* IX, 15; auch an letzterer Stelle ist der Hohepriester dieses Namens gemeint, denn das Prädicat *Rabbi* ist mit *cod. de Rossi* 138 zu tilgen. *Tosephta ed. Zuckermandel p.* 182,

23. **Joseph Kabi**[19]) S. des Hohenpr. Simon (61—62 n. Chr.) *Antt.* XX, 8, 11. Vgl. *B. J.* VI, 2, 2.

24. **Ananos** S. d. Ananos (62 n. Chr., nur drei Monate lang) | *Antt.* XX, 9, 1. Er gehörte in der ersten Periode des jüdischen Krieges zu den leitenden Persönlichkeiten, wurde aber später vom Pöbel ermordet, *B. J.* II, 20, 3. 22, 1—2. IV, 3, 7 bis 5, 2. *Vita* 38. 39. 44. 60[20]).

25. **Jesus** S. d. Damnaios (etwa 62—63 n. Chr.) *Antt.* XX, 9, 1 u. 4. Vgl. *B. J.* VI, 2, 2.

26. **Jesus** S. d. Gamaliel (etwa 63—65 n. Chr.) *Antt.* XX, 9, 4. 7. Während des jüdischen Krieges wird er häufig neben Ananos genannt und theilte auch dessen Geschick, *B. J.* IV, 3, 9. 4, 3. 5, 2. *Vita* 38. 41. Nach rabbinischer Tradition war seine Frau, Martha, aus dem Hause des Boethos[21]).

27. **Matthias** S. d. Theophilos (65 ff.) *Antt.* XX, 9, 7. Vgl. *B. J.* VI, 2, 2[22]).

i) **Vom Volke während des Krieges (67/68) eingesetzt:**

28. **Phannias** oder **Phinasos** S. d. Samuel, von niedriger Herkunft, *B. J.* IV, 3, 8. *Antt.* XX, 10[23]).

---

26. 533, 35 *sq.* 632, 6. S. überhaupt *Derenbourg*, *Histoire p.* 232—235). — Der Name des Vaters ist in den gedruckten Texten häufig corrumpirt. Die correcte Form ist פיאבי oder auch mit getrennter Schreibung פי אבי (so *cod. de Rossi* 138 an der einen Mischna-Stelle, *Para* III, 5). Vgl. oben Anm. 6.

19) Der Beiname lautet bei *Jos. Antt.* XX, 8, 11 *Καβί*, *Zonaras Annal.* VI, 17 *Δεκαβί* (d. h. *δὲ Καβί*), *Joseph. Hypomnest.* *Κάμης*. Letzteres wäre = Kamithos.

20) Combinationen über ihn s. bei Grätz, Monatsschr. 1881, S. 56—62. Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 747—750.

21) Mischna *Jebamoth* VI, 4: „Wenn Einer mit einer Wittwe sich verlobt hat und dann zum Hohenpriester ernannt wird, so darf er sie heimführen. So hatte Josua Sohn des Gamla mit der Martha Tochter des Boethos sich verlobt, und nachmals ernannte ihn der König zum Hohenpriester; darauf führte er sie heim", — Mit unserm Josua Sohn des Gamla ist wohl auch Ben Gamla identisch, der nach *Joma* III, 9 eine goldene Urne zum Loose-Ziehen über die beiden Böcke am Versöhnungstage anfertigen liess. — Noch andere rabbinische Traditionen über ihn s. bei *Derenbourg p.* 248 *sq.*. Ueber seine Verdienste um das Schulwesen s. unten § 27.

22) S. über ihn auch Grätz, Monatsschr. 1881, S. 62—64. Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 750 f.

23) Diesen letzten Hohenpriester kennt auch die rabbinische Tradition, s. *Derenbourg p.* 269. Sein Name ist hebr. פינחס (also derselbe, der uns

Bei dem häufigen Wechsel dieser Hohenpriester gab es stets eine ziemliche Anzahl solcher, die nicht mehr im Amte waren. Auch diese nahmen trotzdem eine sehr angesehene und einflussreiche Stellung ein, wie sich in Betreff Einiger wenigstens noch nachweisen lässt[24]. Von dem älteren Ananos oder Hannas (Nr. 10) ist aus dem Neuen Testamente bekannt, welches Ansehen er auch als abgesetzter Hoherpriester noch genoss. Ein Gleiches gilt von seinem Sohne Jonathan (Nr. 15), der lange nach seinem Rücktritt vom Amte im J. 52 eine Gesandtschaft an den syrischen Statthalter Ummidius Quadratus führte, hierauf von diesem wegen der Unruhen in Judäa zur Verantwortung nach Rom geschickt wurde und dort, als die Sache zu Gunsten der Juden erledigt war, den Kaiser um Sendung des Felix als neuen Procurators bat. Als dieser sein Amt zu allgemeiner Unzufriedenheit führte, erlaubte sich Jonathan, ihn an seine Pflicht zu erinnern, und büsste dafür mit dem Leben[25]. Ein anderer Hoherpriester, Ananias Sohn des Nedebaios (Nr. 21), herrschte nach seiner Absetzung fast wie ein Despot in Jerusalem. Der jüngere Ananos (Nr. 24) und Jesus Sohn des Gamaliel (Nr. 26) standen in der ersten Periode des Krieges, obwohl sie nicht mehr das hohepriesterliche Amt bekleideten, doch an der Spitze der Geschäfte. Es ist daraus zu entnehmen, dass diese Männer durch ihre Entfernung vom Amte keineswegs zu politischer Unthätigkeit verurtheilt waren. Das Amt verlieh vielmehr seinem Träger einen *character indelebilis*, vermöge dessen er auch nach seinem Rücktritte noch einen grossen Theil der Rechte und Pflichten behielt, welche der fungirende Hohepriester hatte[26], selbstverständlich auch den Titel *ἀρχιερεύς*, welchen bei Josephus alle abgesetzten Hohenpriester fortführen. Wenn daher im Neuen Testamente *ἀρχιερεῖς* an der Spitze des Synedriums erscheinen, so sind darunter in erster Linie

---

aus Luthers Bibel in der Form Pinehas geläufig ist, *Exod.* 6, 25. *Num.* 25, 7). Bei Josephus schwankt die Orthographie sehr, *Bell. Jud.* IV, 3, 8: *Φαννίας*, *Φάνι τις*, *Φάννι τις*, *Φαννίτης*, *Pseudo-Hegesipp. ed. Weber: Phanes*, *Antt.* XX, 10: *Φάνασος*, *Φήνασος*, *Finasus*, *Φινέεσος*.

24) Vgl. zum Folgenden: Stud. u. Krit. 1872, S. 619 ff.

25) Die Belege sind oben überall angegeben.

26) *Horajoth* III, 1–4. — S. bes. III, 4: „Zwischen einem im Amte stehenden und einem davon abgetretenen Hohenpriester ist kein Unterschied, als der Farren am Versöhnungstage und das Zehntel Epha. Beide sind aber einander gleich in Ansehung des Dienstes am Versöhnungstage, des Gebotes eine Jungfrau zu heirathen; beide dürfen nicht eine Wittwe ehelichen, sich nicht an verstorbenen Blutsverwandten verunreinigen, nicht das Haupthaar wild wachsen lassen, nicht die Kleider zerreissen, und beide bewirken durch ihren Tod die Rückkehr des Todtschlägers". — Dieselben Bestimmungen zum Theil auch *Megilla* I, 9 und *Makkoth* II, 6.

diese abgetretenen Hohenpriester mit Einschluss des fungirenden zu verstehen [27]).

Zuweilen aber werden als *ἀρχιερεῖς* auch solche Männer genannt, welche sich nicht in dem obigen Verzeichnisse finden. In der Apostelgeschichte (4, 6) werden aufgezählt: *Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀλέξανδρος καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*. An einer späteren Stelle (19, 14) wird ein jüdischer Hoherpriester Skeuas mit seinen sieben Söhnen erwähnt. Josephus nennt einen Jesus Sohn des Sapphias, *τῶν ἀρχιερέων ἕνα* [28]), einen | Simon *ἐξ ἀρχιερέων*, der zur Zeit des Krieges noch ein junger Mann war, also nicht mit Simon Kantheras (Nr. 17) identisch sein kann [29]), endlich einen Matthias Sohn des Boethos, *τὸν ἀρχιερέα* oder *ἐκ τῶν ἀρχιερέων* [30]). Keiner von diesen ist in unserem Verzeichnisse zu finden. Auch die rabbinische Tradition kennt manchen Hohenpriester, der darin fehlt [31]). Zur Erklärung dieser Thatsache wird Folgendes dienen.

Bei Gelegenheit der tumultuarischen Wahl des Phannias (Pinehas) zum Hohenpriester bemerkt Josephus [32]), die Zeloten hätten dadurch „die Geschlechter ihrer Geltung beraubt, aus welchen abwechselnd die Hohenpriester ernannt zu werden pflegten" (*ἄκυρα τὰ γένη ποιήσαντες ἐξ ὧν κατὰ διαδοχὰς οἱ ἀρχιερεῖς ἀπεδείκνυντο*). Das Hohepriesterthum galt also für ein Vorrecht weniger Geschlechter. In der That darf man nur die obige Liste ansehen, um sich zu überzeugen, dass es auf wenige Familien beschränkt blieb. Zur Familie Phiabi gehören Nr. 3, 11, 22; zur Familie Boethos Nr. 4, 7, 8, 17, 19, 26; zur Familie Ananos (oder Hannas) Nr. 10, 12, 14, 15, 16, 18, 24, 27; zur Familie Kamith Nr. 13, 20, 23. Wenn wir von Ananel, einem Babylonier niedriger Abkunft (Nr. 1), von Aristobul, dem letzten Hasmonäer (Nr. 2), und von Phannias, dem Hohenpriester der Revolutionszeit (Nr. 28), absehen, so bleiben nur fünf (Nr. 5, 6, 9, 21, 25), von welchen die Zugehörigkeit

---

27) Bestätigt wird dies namentlich durch folgende Stellen: *B. J.* II, 12, 6: *τοὺς ἀρχιερεῖς Ἰωνάθην καὶ Ἀνανίαν*. — *Vita* 38: *τοὺς ἀρχιερεῖς Ἄνανον καὶ Ἰησοῦν τὸν τοῦ Γαμαλᾶ*. — *B. J.* IV, 3, 7: *ὁ γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων Ἄνανος*. — *B. J.* IV, 4, 3: *ὁ μετ' Ἄνανον γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων Ἰησοῦς*. — *B. J.* IV, 3, 9: *οἱ δοκιμώτατοι τῶν ἀρχιερέων, Γαμαλᾶ μὲν υἱὸς Ἰησοῦς, Ἀνάνου δὲ Ἄνανος*. — An den drei letzten Stellen müssen die *ἀρχιερεῖς* Hohepriester in dem Sinne sein, in welchem es Ananos und Jesus waren, d. h. abgesetzte Hohepriester im eigentlichen Sinne.

28) *B. J.* II, 20, 4.

29) *Vita* 39.

30) *B. J.* IV, 9, 11. V, 13, 1. VI, 2, 2.

31) S. Stud. und Krit. 1872, S. 639.

32) *B. J.* IV, 3, 6.

zu einer jener Familien nicht nachweisbar, aber immer noch möglich ist. Bei dieser Beschränkung des Hohenpriesterthums auf wenige Familien und bei dem hohen Ansehen, in welchem das Amt stand, musste schon die blosse Zugehörigkeit zu einer der bevorzugten Familien ein besonderes Ansehen verleihen. So begreift es sich, dass Josephus an einer Stelle, wo er die Vornehmsten unter den zu den Römern Uebergegangenen namhaft machen will, neben den *ἀρχιερεῖς* auch die *υἱοὶ τῶν ἀρχιερέων* aufzählt[33]). In der Mischna werden einmal „Söhne von Hohenpriestern" (בְּנֵי כֹהֲנִים גְּדוֹלִים) als juristische Autoritäten in einigen eherechtlichen Fragen angeführt, und zwar ohne Nennung ihrer Namen, weil sie eben als Hohepriesters-Söhne Männer von Ansehen und Autorität sind[34]). Ein andermal wird erzählt, dass Briefe aus fernen Ländern mit besonders grossen Siegeln „an Söhne von Hohenpriestern" (לבני כהנים גדולים) | angekommen seien[35]), woraus man auch wieder auf ein gewisses Ansehen derselben im Auslande schliessen darf. Es blieb aber nicht bei dem blossen Ansehen; vielmehr nahmen die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien auch eine thatsächlich bevorzugte Stellung ein. Nach *Actor.* 4, 6 hatten Sitz und Stimme im Synedrium *ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*, wo man unter dem *γένος ἀρχιερατικόν* nach allem Bisherigen sicher nichts anderes als die bevorzugten Familien zu verstehen hat. — Wenn nun die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien eine so bevorzugte Stellung einnahmen, so ist es begreiflich, dass auch der Name *ἀρχιερεῖς* im weiteren Sinne auf sie übertragen wurde. Dass dies in der That geschehen, dafür spricht, abgesehen von allem Bisherigen, namentlich die genannte Stelle des Josephus, in welcher er den Uebergang von zwei Hohenpriestern und acht Hohenpriesters-Söhnen zu den Römern berichtet und dann beide Kategorien unter dem allgemeinen Titel *ἀρχιερεῖς* zusammenfasst[36]). Von hier aus werden wir es auch zu erklären haben, wenn zuweilen Hohepriester erwähnt werden, die sich nicht in unserem Verzeichnisse finden.

---

33) *B. J.* VI, 2, 2.

34) *Kethuboth* XIII, 1—2.

35) *Ohaloth* XVII, 5.

36) *B. J.* VI, 2, 2: *Ὧν ἦσαν ἀρχιερεῖς μὲν Ἰώσηπός τε καὶ Ἰησοῦς, υἱοὶ δ' ἀρχιερέων τρεῖς μὲν Ἰσμαήλου τοῦ καρατομηθέντος ἐν Κυρήνῃ, καὶ τοῦ Ματθίου τέσσαρες, καὶ εἷς ἑτέρου Ματθίου παῖς, διαδρὰς μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς ἀπώλειαν, ὃν ὁ τοῦ Γιώρα Σίμων ἀπέκτεινε σὺν τρισὶν υἱοῖς, ὡς προείρηται. Πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἄλλων εὐγενῶν τοῖς ἀρχιερεῦσι συμμετεβάλοντο.* — Ueber den Gebrauch des Titels im heidnischen Cultus s. Brandis Art. *ἀρχιερεύς* in Pauly-Wissowa's Real-Enc. II, 471—483.

Die ἀρχιερεῖς, die sowohl im Neuen Testamente als bei Josephus[37]) als die leitenden Persönlichkeiten erscheinen, sind demnach in erster Linie die Hohenpriester im eigentlichen Sinne, der fungirende und die, welche früher dieses Amt bekleidet hatten, in zweiter Linie die Mitglieder der bevorzugten Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden. Sie standen zur Zeit der Römerherrschaft an der Spitze des Synedriums und überhaupt der einheimischen Landes-Regierung, in ihrer Mehrheit ohne Frage sadducäisch gesinnt, wenn sie auch im Handeln sich widerwillig den pharisäischen Forderungen fügten (s. oben S. 201).

§ 24. Die Priesterschaft und der Tempelcultus.

Literatur:

Die Literatur über die Priesterschaft verzeichnet am vollständigsten Baudissin, Gesch. des alttestamentl. Priesterthums (1889) S. XI—XV.

Lightfoot, Ministerium templi quale erat tempore nostri servatoris (*Opp. ed. Roterodam.* I, 671—758).

Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten, für Augen gestellet in einer ausführlichen Beschreibung des gantzen levitischen Priesterthums etc., itzo von neuem übersehen und in beygefügten Anmerckungen hin und wieder theils verbessert, theils vermehret durch Johan. Christophorum Wolfium. Hamburg 1738.

Carpzov (*Joh. Gottlob*), *Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis* (1748) *p.* 64—113. 611 *sqq.* 699 *sqq.*

Ugolini, Sacerdotium Hebraicum, in s. *Thesaurus Antiquitatum sacrarum T.* XIII. — Daselbst in Bd. XII und XIII auch noch andere einschlägige Monographien.

Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, 2 Bde. 1837—1839. Bd. I, 2. Aufl. 1874.

Winer, Realwörterb. Art.: Priester, Leviten, Abgaben, Erstgeburt, Erstlinge, Hebe, Zehnt, Opfer u. A.

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael I, 387—424. III, 106 ff. 162 ff.

Oehler, Art. „Priesterthum" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 174—187. — Ders., Art. „Levi" das. VIII, 347—358. „Nethinim" X, 296 f. „Opfercultus" X, 614—652. — Dieselben Artikel in der 2. Aufl. revidirt von Orelli.

Kurtz, Der alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung, Mitau 1862.

De Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie (4. Aufl. 1864) S. 268 ff.

Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel. Göttingen 1866.

---

37) Besonders in dem Abschnitte *B. J.* II, 14—17.

Keil, Handbuch der biblischen Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 166 ff. 200 ff. 357 ff. 373 ff.
Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel (2. Aufl. 1869) S. 356 ff. 508 ff. 599 ff.
Schenkel's Bibel-Lexikon, dieselben Artikel wie bei Winer.
Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums, die betreffenden Artikel.
Graf, Zur Geschichte des Stammes Levi (Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T.'s Bd. I, 1869, S. 68—106. 208—236).
Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte Bd. I, 1875, S. 363—454.
Wellhausen, Geschichte Israels Bd. I, 1878, S. 15—174 (2. Ausg. u. d. Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels 1883. Ebenso 3. Ausg. 1886).
Dillmann, Exegetisches Handbuch zu Exodus und Leviticus (1880) S. 455—461 und sonst.
Reuss, Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) § 294.
Oort, De Aaronieden (*Theologisch Tijdschrift* 1884 *p.* 289—335).
Baudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums, 1889.
Kautzsch, Art. „Levi, Leviten" in: Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklopädie, Zweite Section, Bd. 43, 1889, S. 282—293.
Kuenen, De geschiedenis der priesters van Jahwe en de ouderdom der priesterlijke wet (*Theologisch Tijdschrift* 1890, *p.* 1—42); in deutscher Uebersetzung in: Kuenen, Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, übers. von Budde, 1894, S. 465—500.
Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, 2. Bd. Sacralalterthümer, Freiburg 1894.
Büchler, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels, Wien 1895, Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt (vgl. Theol. Litztg. 1895, 516).

I. Die Priesterschaft als geschlossener Stand.

Die innere Entwickelung Israel's seit dem Exil ist im Wesentlichen durch die Wirksamkeit zweier gleich einflussreicher Kreise bestimmt: durch die Priester und die Schriftgelehrten. In den ersten Jahrhunderten nach dem Exil bis tief in die griechische Zeit | hinein hatten zunächst die Priester das Uebergewicht. Sie haben die neue Gemeinde organisirt; aus ihren Kreisen ist das Gesetz hervorgegangen; in ihrer Hand lag die Leitung der Gemeinde nicht nur in äusserlicher, sondern auch in geistiger Beziehung. Während sie aber ursprünglich selbst die Kenner und Ausleger des Gesetzes waren, hat sich allmählich neben ihnen ein selbständiger Stand von Gesetzeskundigen oder Schriftgelehrten ausgebildet. Und diese mussten in dem Masse an Ansehen und Einfluss gewinnen, in welchem der Eifer für das väterliche Gesetz in den Kreisen der Priesterschaft erkaltete, während das Gesetz selbst im Bewusstsein des Volkes an Werth und Bedeutung gewann. Dies war namentlich seit den makkabäischen Freiheitskämpfen der

Fall. Von da an gewannen die Schriftgelehrten mehr und mehr die geistige Führung des Volkes. Auf die Zeit der Priester folgte die Zeit der Schriftgelehrten (vgl. Reuss, Geschichte der heil. Schriften A. T's). Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob die Priester nun allen Einfluss verloren hätten. In politischer und socialer Hinsicht waren sie auch jetzt noch die Ersten. Die Schriftgelehrten waren zwar jetzt die Lehrer des Volkes. Aber die Priester hatten vermöge ihrer politischen Stellung, vermöge der gewaltigen Mittel, über welche sie geboten, endlich und vor allem vermöge ihrer religiös bevorzugten Stellung — dass nämlich sie allein die Opfer Israel's Gott darbringen konnten, so dass von ihrer Vermittelung geradezu die Erfüllung der religiösen Pflichten jedes Einzelnen abhing — sie hatten durch alles dieses noch immer eine ausserordentliche Bedeutung für das Leben des Volkes.

Begründet ist diese ihre Bedeutung hauptsächlich eben darin, dass sie einen fest geschlossenen Kreis bildeten, der ausschliesslich das Recht hatte, die Opfer des Volkes vor Gott zu bringen. Nach der seit Esra und Nehemia zu unbedingter Geltung gelangten pentateuchischen Gesetzgebung waren allein „die Söhne Aaron's" zum Opferdienst befugt[1]). Die Priesterschaft war also eine Gemeinschaft, deren Grenzen unverrückbare waren, weil sie durch die natürliche Abstammung für immer gegeben waren. Niemand, der | nicht von Geburt diesem Kreise angehörte, konnte in denselben hineingelangen; und Niemand, der ihm durch legitime Geburt angehörte, konnte von ihm ausgeschlossen werden. Und dieser festgeschlossene Kreis war im Besitz des höchsten Privilegiums, welches gedacht werden konnte: des Privilegiums, alle Opfer des Volkes und jedes Einzelnen Gott darzubringen. Dieser Umstand allein musste der Priesterschaft ein ungeheures Gewicht verleihen, zumal das ganze bürgerliche Leben in der mannigfaltigsten Weise mit dem religiösen Cultus verknüpft war[2]). Dazu kommt, dass schon

1) S. bes. *Exod.* 28—29. *Levit.* 8—10. *Numeri* 16—18. Näheres bei Baudissin, Die Geschichte des alttestamentl. Priesterthums S. 22—25. — Ich bemerke hier, dass die folgende Darstellung von der Voraussetzung ausgeht, dass der sogenannte Priestercodex, d. h. die Hauptmasse der Gesetze in Exodus, Leviticus und Numeri, jünger ist als Deuteronomium und Ezechiel. Dieses Verhältniss ist, wie mir scheint, durch die neuere Pentateuchkritik evident erwiesen worden. Die Gesetzgebung des Priestercodex repräsentirt auf allen Hauptpunkten augenscheinlich eine spätere Entwickelungsstufe als Deuteronomium und Ezechiel. Die beiden letzteren wären schlechterdings unverständlich, wenn ihnen der Priestercodex schon vorgelegen hätte.

2) Konnten doch z. B. sogar manche eherechtliche und medicinalpolizeiliche Angelegenheiten nur durch priesterliche Functionen erledigt werden, s.

seit der Gesetzgebung des Deuteronomiums zur Zeit Josia's (um 630 vor Chr.) alle Opferstätten ausserhalb Jerusalem's für illegitim erklärt und der **gesammte Cultus in dem einen Heiligthum zu Jerusalem concentrirt** war. Aus allen Theilen des Landes flossen also alle Opfergaben an diesem einen Mittelpunkte zusammen, der dadurch zu einer Quelle der Macht und des Reichthums für die hier fungirende Priesterschaft wurde. Auch wurde durch diese Concentrirung des Cultus die Priesterschaft selbst zu einer festen compacten Einheit zusammengeschlossen.

Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, dass **das erste Erforderniss eines Priesters der Nachweis seines Stammbaumes** war. Auf diesen wurde das grösste Gewicht gelegt. Wer ihn nicht aufzeigen konnte, hatte keinen Anspruch auf Anerkennung seiner priesterlichen Rechte. Schon bei der ersten Rückkehr der Exulanten unter Serubabel wurden einige priesterliche Familien, die ihre Stammbäume nicht vorlegen konnten, vom Priesterthum ausgeschlossen[3]). Umgekehrt versichert Josephus, dass er seinen Stammbaum aufgezeichnet gefunden habe „in den öffentlichen Urkunden"[4]). Die Geschlechtsregister hatten also wegen ihrer Bedeutung für die Gesammtheit den Charakter öffentlicher Urkunden.

Um die Reinheit des priesterlichen Blutes zu erhalten, waren auch für die **Eheschliessung** bestimmte Vorschriften gegeben. Nach dem Gesetz *Lev.* 21, 7—8 durfte ein Priester nicht heirathen eine öffentliche Dirne oder entweihte Jungfrau oder vom Manne geschiedene Frau; also nur eine reine Jungfrau oder Wittwe, selbstverständlich nur aus israelitischem Geschlecht[5]). Eine kastenmässige Beschränkung auf die Ehe mit Priestertöchtern ist dagegen nicht gefordert. Diese Bestimmungen hat auch die spätere Zeit festgehalten und sie nur genauer präcisirt[6]). Als „Geschiedene" sollte auch gelten eine Chaluza, d. h. eine Wittwe, die vom Schwager nicht zur

---

Num. 5, 11—31 (Verfahren gegen die des Ehebruchs Verdächtige), *Lev.* 13—14, *Deut.* 24, 8—9 (Verfahren beim Aussatz).

3) *Esra* 2, 61—63 = *Nehemia* 7, 63—65.

4) *Jos. Vita* 1: *τὴν μὲν οὖν τοῦ γένους ἡμῶν διαδοχήν, ὡς ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις ἀναγεγραμμένην εὗρον, οὕτω παρατίθεμαι.* Josephus verfolgt hier seinen Stammbaum zurück bis in die Zeit des Johannes Hyrkanus und zwar so genau, dass er für jeden seiner Vorfahren das Geburtsjahr angiebt.

5) *Jos. contra Apion.* I, 7: *δεῖ γὰρ τὸν μετέχοντα τῆς ἱερωσύνης ἐξ ὁμοεθνοῦς γυναικὸς παιδοποιεῖσθαι.*

6) S. im Allgemeinen: *Philo, De monarchia Lib.* II § 8—11 (*ed. Mang.* II, 228 *sq.*). *Joseph. Antt.* III, 12, 2. Die rabbinischen Bestimmungen bei *Selden, De successione in pontificatum* II, 2—3. Ders., *Uxor Ebraica* I, 7.

Schwager-Ehe angenommen (gleichsam aus ihr entlassen) worden ist[7]. Als der Entweihung verdächtig war dem Priester verboten eine in Kriegsgefangenschaft Gewesene[8]. Wenn ein Priester nicht schon Kinder hatte, durfte er auch keine „Unfähige" heirathen[9]; jedenfalls aber keine Proselytin oder freigelassene Sklavin; die Tochter eines Proselyten oder freigelassenen Sklaven nur dann, wenn die Mutter eine Israelitin war[10]. — Noch strenger waren die Vorschriften für den Hohenpriester. Er durfte auch keine Wittwe heirathen, sondern nur eine reine Jungfrau (*Lev.* 21, 13—15). Auch diese Bestimmung ist von der späteren Zeit festgehalten und genauer präcisirt worden[11]. Wenn Philo sagt, dass der Hohepriester nur eine Jungfrau | aus priesterlichem Geschlechte heirathen dürfe[12], so entspricht dies weder dem Text des Leviticus noch der

Wagenseil zu *Sota* IV, 1 (in Surenhusius' Mischna III, 230 ff.). *Ugolini, Thesaurus tom.* XIII *col.* 911 ff. P. Grünbaum, Die Priestergesetze bei Flavius Josephus (Halle, Dissertation, 1887) S. 15—25.

7) *Sota* IV, 1. VIII, 3. *Makkoth* III, 1. Targum Jonathan, Siphra und Pesikta zu *Lev.* 21, 7, bei Ugolini a. a. O.

8) *Joseph. Antt.* III, 12, 2; *contra Apion* I, 7. *Antt.* XIII, 10, 5 *fin.* (Geschichte des Johannes Hyrkanus). — Nach *Kethuboth* II, 9 waren sogar Priesterfrauen, die sich in einer vom Feind eroberten Stadt befunden hatten, ihren Männern fortan nicht mehr zu ehelichem Umgang erlaubt, ausser wenn ihre Integrität durch Zeugen verbürgt war.

9) *Jebamoth* VI, 5.

10) Keine Proselytin oder freigelassene Sklavin: *Jebamoth* VI, 5. Ueber die Töchter s. *Bikkurim* I, 5: R. Elieser ben Jakob sagt: Eine Tochter von Proselyten darf nicht einem Priester vermählt werden, ausser wenn ihre Mutter aus Israel ist. Dasselbe gilt auch bei Töchtern freigelassener Sklaven. Selbst im zehnten Glied ist es nur gestattet, wenn die Mutter aus Israel ist. *Kidduschin* IV, 7: R. Elieser ben Jakob sagt: Wenn ein Israelite eine Proselytin geheirathet hat, so ist seine Tochter dem Priesterstande erlaubt. Wenn ein Proselyt eine Israelitin geheirathet hat, so gilt dasselbe. Aber wenn ein Proselyt eine Proselytin geheirathet hat, so ist seine Tochter dem Priesterstande nicht erlaubt. Dem Proselyten steht hierin ein freigelassener Sklave gleich; selbst bis in's zehnte Geschlecht, bis die Mutter eine Israelitin ist. R. Jose sagt: Auch wenn ein Proselyt eine Proselytin geheirathet hat, ist seine Tochter dem Priesterstande erlaubt.

11) *Philo, De monarchia* II, 9. *Joseph. Antt.* III, 12, 2. *Jebamoth* VI, 4: „Ein Hoherpriester darf keine Wittwe nehmen, sie sei Wittwe aus der Verlobungszeit oder aus der Ehe. Auch darf er keine bereits völlig mannbare nehmen. R. Elieser und R. Simon halten eine mannbare für zulässig. Er darf auch keine durch Zufall verletzte heirathen". — Dass der Hohepriester überhaupt keine schon verlobt gewesene heirathen dürfe, sagt *Philo, De monarchia* II, 9 *fin.* Vgl. Ritter, Philo und die Halacha (1879) S. 72. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Cap. 19. — Grünbaum, a. a. O. S. 26—30.

12) *Philo, De monarchia* II, 11: *προστάξας τῷ μὲν ἀρχιερεῖ μνᾶσθαι μὴ μόνον γυναῖκα παρθένον, ἀλλὰ καὶ ἱέρειαν ἐξ ἱερέων.*

späteren gesetzlichen Anschauung, welche beide auch dem Hohenpriester jede israelitische Jungfrau gestatten. Vielleicht ist Philo zu seiner Meinung durch den Wortlaut der Septuaginta veranlasst worden [13]), vielleicht auch durch die thatsächliche Sitte oder durch beides. — Die Forderung Ezechiel's (44, 22), dass ein Priester nur eine Jungfrau oder Priesterswittwe heirathen solle, ist von der späteren Rechtsentwickelung nicht aufgenommen worden. — Bei dem grossen Gewicht, das man auf die Beobachtung dieser Vorschriften legte, musste natürlich ein Priester bei der Verheirathung den Stammbaum seiner Frau genau prüfen. Mit welcher Sorgfalt dies geschah, wird von Josephus ausführlich beschrieben [14]). In der Mischna wird festgestellt, wie weit die Prüfung rückwärts zu gehen habe [15]), und in welchen Fällen sie unterbleiben könne [16]).

Schon bei diesen Vorschriften über die Eheschliessung liegt der Gedanke zu Grunde, dass der Priesterstand ein heiliger Stand sein solle. Derselbe Gedanke kommt auch noch in anderen Vor-

---

13) Bei den LXX lautet *Lev.* 21, 13: *οὗτος γυναῖκα παρθένον ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ λήψεται*, wo den Worten *ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ* im hebräischen Texte nichts entspricht. Vgl. Ritter, Philo und die Halacha S. 72 f.

14) *Contra Apion.* I, 7. — Man muss hiernach annehmen, dass doch sehr viele Familien im Besitze von Stammbäumen waren. Vgl. dazu die zahlreichen Listen in den Büchern *Esra* und *Nehemia;* ferner die Andeutungen im Neuen Testamente: *Matth.* 1, 1 ff. *Luc.* 2, 36. 3, 23 ff. *Actor.* 13, 21. *Rom.* 11, 1. *Phil.* 3, 5. Auch Mischna *Jebamoth* IV, 13. *Taanith* IV, 5. *Euseb. Hist. eccl.* I, 7 = *Jul. African. Epist. ad Aristidem* (bei *Routh, Reliquiae sacrae* II, 228 ff. und Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides, 1877. Dazu Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 1893, S. 512 f.). Davididen noch zur Zeit des Vespasian, Domitian und Trajan (*Euseb. Hist. eccl.* III, 12. III, 19—20. III, 32). — Winer RWB. II, 516—518. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael I, 378—387. Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 133 ff. Holtzmann in Schenkel's Bibellex. II, 425—430. Hamburger, Real-Enc. II. Abth. Art. „Genealogie". Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia, Basel 1881. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums 1896, S. 135—166.

15) *Kidduschin* IV, 4: „Wenn ein Priester eine Priestertochter heirathen will, muss er zurück nach vier Müttern, also eigentlich acht, sich erkundigen. Diese sind: ihre Mutter und deren Mutter; die Mutter ihres mütterlichen Grossvaters und deren Mutter; die Mutter ihres Vaters und deren Mutter; die Mutter ihres väterlichen Grossvaters und deren Mutter. Will er eine Levi- oder Israel-Tochter nehmen, so kommt noch ein Grad hinzu".

16) *Kidduschin* IV, 5: „Man braucht von einem am Altare gedient habenden Priester und von einem im Sängerchore gedient habenden Leviten und von einem Synedrialrathe aufwärts nicht mehr zu untersuchen. Ueberhaupt alle, deren Vorfahren als öffentliche Beamte oder Almosenpfleger bekannt sind, die können ohne weitere Untersuchung mit dem Priesterstande sich verheirathen".

schriften zum Ausdruck. Da nach dem Gesetz (*Num.* 19) jede Berührung einer Leiche, ja sogar das Betreten eines Hauses, in welchem eine solche lag, verunreinigte, so war den Priestern verboten, sich Leichen zu nahen und an den Trauerfeierlichkeiten theilzunehmen, und zwar dem Hohenpriester unbedingt, den anderen Priestern nur mit Ausnahme der nächsten Blutsverwandten: Eltern, Kinder und Geschwister (*Lev.* 21, 1—4. 11—12. *Ezechiel* 44, 25—27). Nicht einmal die Trauer um die eigene Frau scheint dem Priester gestattet gewesen zu sein. Oder sollte sie als selbstverständlich nur nicht ausdrücklich unter den Ausnahmen mitgenannt sein?[17]). — Unter allen Umständen hatte ein Priester entstellende Trauergebräuche, wie das Scheeren einer Glatze und Einritzen der Haut zu meiden (*Lev.* 21, 5—6; vgl. *Ezech.* 44, 20), der Hohepriester auch das Auflösen des Haupthaares und Zerreissen der Kleider (*Lev.* 21, 10; vgl. 10, 6—7)[18]).

Zu der Heiligkeit eines Priesters gehörte auch die **körperliche Makellosigkeit**. Wer irgend einen Leibesfehler hatte, durfte trotz seiner Zugehörigkeit zu den „Söhnen Aaron's" doch nicht den Opferdienst verrichten. In der Aufzählung der einzelnen Fehler geht schon das Gesetz des Leviticus ziemlich in's Detail (*Lev.* 21, 16—23). Die spätere Zeit hat natürlich auch hier in möglichster Specialisirung ihren Scharfsinn geübt. Man hat berechnet, dass es im Ganzen 142 Leibesfehler giebt, die zum Priesterdienst untauglich machten[19]). Auch diejenigen Priester aber, die

---

17) Nach der gewöhnlichen Auslegung des überlieferten Textes wäre in *Lev.* 21, 4 die Trauer um die Ehefrau sogar ausdrücklich verboten. Wenn hier auch Auslegung und Text sehr zweifelhaft sind (s. Dillmann zu d. St.), so bleibt doch die Thatsache bestehen, dass die Ehefrau nicht unter den Ausnahmen genannt ist. Auch *Philo, De monarchia* II, 12 und *Josephus Antt.* III, 12, 2 nennen sie nicht. Die Rabbinen dagegen beziehen auf sie שְׁאֵרוֹ *Lev.* 21, 2 und verstehen 21, 4 von der Trauer um die illegitime Frau. S. die Stellen aus Targum Jonathan und Siphra bei Ugolini XIII, 929 ff. *Maimonides, Hilchoth Ebel* II, 7 (Petersburger Uebersetzung Bd. IV, S. 206). Im Allgemeinen auch Oehler XII, 176 f.

18) Vgl. auch Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Cap. 20.

19) Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 532. — S. überhaupt: *Philo, De monarchia* II, 5. *Josephus Antt.* III, 12, 2. Mischna *Bechoroth* VII. *Selden, De successione in pontificatum Ebr.* II, 5. *Carpzov, Apparatus historico-criticus p.* 89—94. Ugolini XIII, 897 ff. Haneberg S. 531 f. Oehler XII, 176. — Parallelen aus dem heidnischen Alterthum s. bei Knobel-Dillmann, Exeget. Handb. zu Exodus und Leviticus S. 568. — Priester, die einen Leibesfehler hatten, pflegte man nach diesen zu nennen. So kommt unter den Vorfahren des Josephus vor: Simon „der Stotterer" und

aus einem solchen Grunde keinen Dienst ausüben konnten, hatten Antheil an den Einkünften, da auch sie dem *ordo* angehörten[20]).

| Ueber das Alter, in welchem ein Priester zum Dienst sollte zugelassen werden, ist im Gesetze nichts vorgeschrieben. Vielleicht darf für die Priester dasselbe Dienstalter angenommen werden, wie für die Leviten. Doch wird auch dieses im A. T. verschieden angegeben[21]). Die rabbinische Tradition sagt, dass ein Priester zum Dienst berechtigt war, sobald die ersten Zeichen der Mannbarkeit sich zeigten, dass er aber factisch doch erst mit zwanzig Jahren zugelassen wurde[22]).

Wer nun allen angegebenen Forderungen genügte, der wurde, nachdem seine Tauglichkeit vom Synedrium geprüft und anerkannt war[23]), noch durch einen besonderen Einweihungs-Act für den Dienst geheiligt. Zu diesem solennen Act gehörten nach der Hauptstelle des Gesetzes *Exod.* 29 = *Levit.* 8 drei Stücke: 1) das Reinigungs-Bad, 2) die Bekleidung mit den heiligen Gewändern, und 3) eine Reihe von Opfern, mit deren Darbringung z. Th. noch besondere Ceremonien verbunden waren: die Bestreichung einzelner Körpertheile der Einzuweihenden mit Blut, die Besprengung der Personen und Kleider mit Blut und Oel, die „Füllung der Hände", d. h. das Auflegen gewisser Opfertheile auf die Hände der Priester, um damit ihre künftigen priesterlichen Pflichten und Rechte anzudeuten. An einigen anderen Stellen (*Exod.* 28, 41. 30, 30. 40, 12—15. *Lev.* 7, 36. 10, 7. *Num.* 3, 3) wird auch noch die Salbung genannt, die in der Hauptstelle als eine nur den Hohenpriester auszeichnende Handlung erscheint[24]). Die ganze Ceremonie dauerte sieben Tage (*Exod.* 29, 35 ff. *Lev.* 8, 33 ff.). Wie es mit diesem Einweihungs-Act in der späteren Zeit gehalten wurde, ist im Einzelnen

---

Matthias „der Bucklige" (*Joseph. Vita* 1). In der Liste der Hohenpriester finden wir einen Joseph Sohn „des Stummen" (בן אילם), s. oben S. 217).

20) *Lev.* 21, 22. *Philo*, *De monarchia* II, 13. *Josephus Antt.* III, 12, 2. *Bell. Jud.* V, 5, 7. Mischna *Sebachim* XII, 1. *Menachoth* XIII, 10 *fin.*

21) Dreissig Jahre: *Num.* 4, 3. 23. 30. 35. 39. 43. 47. I *Chron.* 23, 3. Fünfundzwanzig: *Num.* 8, 23—26. Zwanzig: *Esra* 3, 8. I *Chron.* 23, 24. 27. II *Chron.* 31, 17. Vgl. Baudissin, Die Geschichte des alttestamentl. Priesterthums S. 167 f.

22) S. die Stelle aus *Siphra* (= *bab. Chullin* 24b) bei *Selden*, *De successione* II, 4 und *Ugolini*, *Thes.* XIII, 927. Ueberhaupt: Grünbaum, Die Priestergesetze bei Flavius Josephus (1887) S. 34—36.

23) *Middoth* V *fin.*

24) S. hierüber Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 412 f. Dillmann, Exeget. Handbuch zu *Lev.* 8, 12. Weinel, משח und seine Derivate (Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. XVIII, 1898, S. 1—82, speciell über die Salbung der Priester: S. 28 ff.).

fraglich[25]). | Wahrscheinlich ist die Salbung eine Auszeichnung des Hohenpriesters geblieben[26]).

Die Zahl der Priester war so gross, dass nie alle gleichzeitig fungiren konnten. Es musste also ein bestimmter Wechsel beobachtet werden. Zu diesem Zweck war die ganze Priesterschaft in 24 **Geschlechter** oder **Dienstclassen** eingetheilt[27]). Ueber die Entstehung und Organisation dieser 24 Dienstclassen sagt die rabbinische Tradition Folgendes[28]): „Vier Dienstclassen (מִשְׁמָרוֹת) kehrten aus dem Exil zurück: Jedaja, Charim, Paschchur und Immer .... Da standen die Propheten, die unter ihnen waren, auf und machten 24

25) S. überh.: *Selden, De successione* II, 8—9. *Ugolini, Thesaurus* XIII, 434 ff. 476—548. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, 165 ff. Winer RWB. Art. „Priesterweihe". Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 178—180. Haneberg S. 526—531. Nowack, Lehrb. der hebr. Archäologie II, 120 ff. Weinel a. a. O. — Nach Ansicht Einiger hätte in der späteren Zeit der neu antretende Priester nur das *Lev.* 6, 12 ff. vorgeschriebene Speisopfer darzubringen gehabt. Das ist aber ganz unglaublich und beruht nur auf Missverständniss der rabbinischen Stellen, welche allerdings fordern, dass der neu antretende (also neugeweihte) Priester zunächst dieses Opfer für sich darbringe, ehe er andere Opfer darbringt. S. die Stellen bei Ugolini XIII, 546 f. und vgl. auch Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese etc. (1851) S. 143. — Keinen Aufschluss geben *Philo, Vita Mosis* III, 16—18, und *Josephus Antt.* III, 8, 6, da sie nur *Exod.* 29 = *Levit.* 8 reproduciren.

26) Vgl. Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 412. — Auch der Hohepriester scheint aber in der letzten Zeit des Tempelbestandes nicht mehr (oder nicht immer?) gesalbt worden zu sein, da die Mischna im Unterschied von den gesalbten Hohenpriestern auch solche kennt, die in ihr Amt eingesetzt wurden durch Bekleidung mit den heiligen Gewändern. S. bes. *Horajoth* III, 4. Falsch ist aber jedenfalls die Meinung des Maimonides, dass die Salbung schon seit dem Exil unterblieben sei. Das Buch Daniel spricht 9, 26 von einem „Gesalbten", worunter wahrscheinlich der Hohepriester Onias III zu verstehen ist. Damals ist also die Salbung noch geübt worden; und die hasmonäischen Priester-Könige werden sie schwerlich unterlassen haben. Eher wird sie in der herodianisch-römischen Zeit abgeschafft worden sein.

27) S. hierüber: *Lightfoot, Ministerium templi c.* VI (*Opp.* I, 691—694). Ders., *Harmonia evangelistarum*, zu *Luc.* 1, 5 (*Opp.* I, 258 *sqq.*). Ders., *Horae hebraicae*, zu *Luc.* 1, 5 (*Opp.* II, 486 *sqq.*). — *Carpzov, Apparatus historico-criticus p.* 100—102. — *Ugolini, Thesaurus t.* XIII, *col.* 872 *sqq.* — Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael I, 387 ff. — Bertheau, Exegetisches Handbuch zu Esra, Nehemia und Ester (1862) S. 228—230. — Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 182—186. — Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 555 ff. — Graf in Merx' Archiv I, 225 f. — Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums 1896, S. 168—176.

28) *jer. Taanith* IV *fol.* 68a, und im Wesentlichen gleichlautend *Tosephta Taanith c.* II (beide Stellen hebr. und lat. bei Ugolini XIII, 876 ff.); z. Th. auch *bab. Arachin* 12b, vgl. Herzfeld I, 393. Ich gebe im Obigen den Text nach *jer. Taanith* mit einigen Kürzungen.

Loose und legten sie in eine Urne. Und es kam Jedaja und zog fünf Loose, macht also mit ihm sechs. Und es kam Charim und zog fünf Loose, macht also mit ihm sechs. Und es kam Paschchur und zog fünf Loose, macht also mit ihm sechs. Und es kam Immer und zog fünf Loose, macht also mit ihm sechs .... Und es wurden Vorsteher der Dienstclassen (רָאשֵׁי מִשְׁמָרוֹת) aufgestellt. Und die Classen theilten sich in Vaterhäuser (בָּתֵּי אָבוֹת). Und es gab Dienstclassen von fünf, sechs, sieben, acht oder neun Vaterhäusern. Bei einer Dienstclasse von fünf Vaterhäusern hatten 3 an je einem Tage, 2 an je zwei Tagen den Dienst; bei einer Classe von sechs Vaterhäusern hatten 5 an je einem Tage, 1 an zwei Tagen den Dienst; bei sieben jede an einem Tage; bei acht 6 an je einem Tage, 2 zusammen an einem Tage; bei neun 5 an je einem Tage, 4 zusammen an zwei Tagen". — Was hier über den Ursprung (oder nach der Meinung des Talmud: über die Wiederherstellung) der 24 Dienstclassen gesagt wird, hat zwar nicht den Werth einer selbständigen Tradition, beruht vielmehr nur auf Schlussfolgerungen aus den auch sonst bekannten Thatsachen. Im Wesentlichen wird aber damit in der That das Richtige getroffen sein. Mit Serubabel und Josua kehrten aus dem Exil vier Priestergeschlechter zurück: die Kinder Jedaja, Immer, Paschchur und Charim, mit zusammen 4289 Männern (*Esra* 2, 36—39 = *Nehem.* 7, 39—42)[29]. Diese vier Geschlechter bildeten auch noch bei der Ankunft Esra's, also achtzig Jahre später, den gesammten Bestand der Priesterschaft, wie sich aus *Esra* 10, 18—22 ergiebt. Daneben werden aber schon für die Zeit Serubabel's und Josua's 22 Priesterabtheilungen mit ebensoviel „Häuptern" (ראשי הכהנים) erwähnt (*Nehem.* 12, 1—7). Und dieselben Abtheilungen finden wir auch unter Josua's Nachfolger, dem Hohenpriester Jojakim, wieder (*Nehem.* 12, 12—21)[30]. Offenbar zerfielen also die vier Geschlechter

29) Die Richtigkeit der angegebenen Zahlen für die Zeit Serubabel's ist von Stade bezweifelt worden (Theol. Literaturzeitung 1884, 218, in der Anzeige von Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia 1881, und: Geschichte des Volkes Israel II, 106). Zu den von ihm hervorgehobenen Bedenken kommt allerdings noch hinzu, dass Pseudo-Hekatäus im Beginn der hellenistischen Zeit die Zahl der sämmtlichen jüdischen Priester auf nur 1500 angiebt (*Josephus contra Apion.* I, 22 *ed. Niese* § 188: *καίτοι οἱ πάντες ἱερεῖς τῶν Ἰουδαίων, οἱ τὴν δεκάτην τῶν γινομένων λαμβάνοντες καὶ τὰ κοινὰ διοικοῦντες, περὶ χιλίους μάλιστα καὶ πεντακοσίους εἰσίν*). Sollten etwa in den obigen 4289 auch die Weiber und Kinder inbegriffen sein? Büchler, Die Priester und der Cultus (Wien 1895, Jahresber. der israelit.-theol. Lehranstalt) S. 47 ff. nimmt an, dass Hekatäus nur die in Jerusalem wohnenden im Auge hat. Für unsern Zweck kann die Frage hier unentschieden bleiben.

30) In der zweiten Liste fehlt nur ein Name aus der ersten Liste (Chattusch). Die übrigen 21 Namen sind sämmtlich identisch, wie sich trotz mannig-

in 22 Abtheilungen. Im Wesentlichen derselbe Thatbestand begegnet uns auch noch zur Zeit Esra's. Zu den vier Priestergeschlechtern, welche Esra im Lande vorfand (*Esra* 10, 18—22), brachte er selbst mit dem von ihm geführten Zug von Exulanten noch zwei weitere Priestergeschlechter hinzu (*Esra* 8, 2)[31]. Die Zahl der Abtheilungen war aber bald darauf wieder fast dieselbe, wie zur Zeit Serubabel's, nämlich 21, wie wir aus der Liste *Nehem.* 10, 3—9 sehen. Von den an letzterer Stelle genannten Namen finden sich jedoch nur 14 auch in den beiden früheren Listen (*Nehem.* 12, 1—7. 12—21), die übrigen sind verschieden. Es waren also inzwischen in der Organisation der Abtheilungen doch mehrfache Aenderungen vorgenommen worden, | was ja schon durch das Hinzukommen der von Esra mitgebrachten Priestergeschlechter, vielleicht auch noch durch andere Umstände nothwendig geworden war. Die Zahl der Abtheilungen war jedoch auch bei der Neuordnung in derselben Höhe beibehalten worden wie früher. Und dabei blieb es im Wesentlicheu auch in der Folgezeit[32]. Zur Zeit des Chronisten, der die Verhältnisse seiner Zeit in die Zeit David's zurückträgt, betrug die Zahl der Abtheilungen 24 (I *Chron.* 24, 7—18). In dem Verzeichniss der Namen kehrt freilich kaum mehr als ein Drittheil aus den früheren Listen wieder. Es müssen also inzwischen wieder starke Veränderungen stattgefunden haben, falls nicht etwa ein Theil der Namen vom Chronisten in freier Weise für die Zeit David's fingirt worden ist. Sicher ist, dass die Eintheilung in 24 Classen von da an unverändert geblieben ist. Denn Josephus bezeugt ausdrücklich, dass sie noch zu seiner Zeit bestanden hat[33], wie denn auch einzelne Namen gelegentlich noch vorkommen (Jojarib: I *Makk.* 2, 1.

---

facher Incorrectheiten des Textes doch noch sicher erkennen lässt, vgl. Bertheau zu *Nehem.* 12, 12.

31) Die Namen Gersom und Daniel sind hier nämlich Namen von Priestergeschlechtern; s. Bertheau zu d. St.

32) Ed. Meyer (Die Entstehung des Judenthums S. 175 f.) hält die Listen *Neh.* 12, 1—7 und 12—21 für fingirte und nimmt auf Grund von *Esra* 10, 18—22 an, dass bei Esra's Ankunft im J. 458 die vier grossen Priestergeschlechter noch ungetheilt existirten, dass sie aber in den nächstfolgenden Jahren in kleinere Gruppen sich gesondert hätten und so die 21 Geschlechter entstanden seien, welche wir im J. 444 (*Nehem.* 10, 3—9) vorfinden. Eine so starke Zerklüftung der vier Geschlechter in so kurzer Zeit scheint mir sehr unwahrscheinlich.

33) *Antt.* VII, 14, 7: *διέμεινεν οὗτος ὁ μερισμὸς ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας.* — *Vita* 1: *ἐμοὶ δ' οὐ μόνον ἐξ ἱερέων ἐστὶ τὸ γένος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς πρώτης ἐφημερίδος τῶν εἰκοσιτεσσάρων (πολλὴ δὲ κἀν τούτῳ διαφορά), καὶ τῶν ἐν ταύτῃ φυλῶν ἐκ τῆς ἀρίστης.* — Vgl. auch *Taanith* IV, 2. *Sukka* V, 6—8 und dazu die Commentare.

14, 29; Abia: *Ev. Luc.* 1, 5)[34]. Auffallend ist, dass Josephus in einer freilich nur lateinisch erhaltenen Stelle der Schrift gegen Apion von vier Stämmen oder Abtheilungen (*tribus*) der Priester spricht[35]. Man könnte geneigt sein, hierbei an die vier mit Serubabel zurückgekehrten Geschlechter zu denken. Da er aber offenbar, nach dem Zusammenhang, Dienstabtheilungen meint, so ist wohl eine Textcorruption anzunehmen und statt 4 zu lesen 24. Hiergegen ist auch nicht entscheidend, dass er die Kopfzahl jeder Abtheilung auf mehr als 5000 angiebt. Denn hierin sind wahrscheinlich die Leviten mit inbegriffen (die ebenfalls in 24 Classen getheilt waren, so dass zu je einer Priesterclasse eine Levitenclasse gehörte), vielleicht auch Weiber und Kinder; überdies weiss man ja, was von den Zahlen des Josephus zu halten ist.

Jede der 24 Hauptabtheilungen zerfiel wieder in eine Anzahl von Unterabtheilungen. Die Zahl dieser Unterabtheilungen schwankte, wenn wir der oben (S. 233) citirten talmudischen Ueberlieferung glauben dürfen, zwischen fünf und neun für je eine Hauptabtheilung. Die Hauptabtheilungen heissen entweder allgemein מַחְלְקוֹת (Abtheilungen, so I *Chron.* 28, 13. 21. II Chron. 8, 14. 23, 8. 31, 2. 15—16), oder sofern sie eine Geschlechtseinheit bildeten בֵּית אָבוֹת (Vaterhäuser, so I *Chron.* 24, 4 und 6), oder sofern sie den Dienst hatten מִשְׁמָרוֹת (Wachen, so *Nehem.* 13, 30. II *Chron.* 31, 16). Die Unterabtheilungen, die nur in der nachbiblischen Literatur bezeugt sind, heissen hier בָּתֵּי אָבוֹת. Und zwar wird nun im Sprachgebrauch der Unterschied beobachtet, dass die Hauptabtheilung מִשְׁמָר, die Unterabtheilung בֵּית אָב genannt wird[36]. In der

34) Jojarib und Jedaja auch *Baba kamma* IX, 12. Die Classe Jojarib soll gerade den Dienst gehabt haben, als der Tempel zerstört wurde, *bab. Taanith* 29a bei *Derenbourg*, *Histoire de la Palestine p.* 291. Die Classe Bilga wird erwähnt *Sukka* V, 8. Die Eigennamen *Βελγᾶς* und *Δαλαῖος* bei *Joseph. Bell. Jud.* VI, 5, 1 *fin.* (Bilga ist die 15., Delaja die 23. Classe). Eine Familie Chesir (חזיר), worunter vermuthlich die priesterliche Familie dieses Namens (I *Chron.* 24, 15) zu verstehen ist, wird erwähnt auf einer etwa aus herodianischer Zeit stammenden Grabschrift bei Jerusalem, welche zuerst De Vogüé (*Revue archéol. Nouv. Série t.* IX, 1864, *p.* 200—209) bekannt gemacht hat. Vgl. über dieselbe auch die oben § 2 (unter Epigraphik) genannte Literatur, bes. Chwolson, *Corp. Inscr. Hebr.* (1882) *n.* 6. Ferner: Ed. Meyer a. a. O. S. 143.

35) *Contra Apion.* II, 8 (*ed. Niese* § 108): *licet enim sint tribus quattuor sacerdotum, et harum tribuum singulae habeant hominum plus quam quinque milia, fit tamen observatio particulariter per dies certos; et his transactis alii succedentes ad sacrificia veniunt etc.* Denselben Text giebt auch Boysen (1898).

36) Besonders deutlich ist dieser Unterschied *Taanith* II, 6—7. Vgl. auch die oben S. 233 citirte Stelle; ferner *jer. Horajoth* III *fol.* 48b und *Tosephta*

Bedeutung der Worte an sich ist dieser Unterschied nicht nothwendig begründet. Denn wie משמר jede dienstthuende Abtheilung sein kann, so kann בית אב jede Geschlechtseinheit sein, gleichviel ob von grossem oder geringem Umfang[37]. So heissen ja auch noch beim Chronisten, wie eben bemerkt, die Hauptabtheilungen בית אבות (bei *Nehem.* 12, 12 abgekürzt אבות). Später aber scheint man streng in der angegebenen Weise unterschieden zu haben. Im Griechischen heisst eine Hauptabtheilung *πατριά* oder *ἐφημερία* oder *ἐφημερίς*, eine Unterabtheilung *φυλή*[38].

Sowohl die Hauptabtheilungen als die Unterabtheilungen hatten je einen **Vorsteher** an der Spitze. Die Vorsteher der Hauptabtheilungen heissen im A. T. שָׂרִים (Fürsten)[39] oder רָאשִׁים (Häupter)[40]. Später scheint letzterer Ausdruck (ראש המשמר) der übliche gewesen zu sein, wie für den Vorsteher der Unterabtheilung ראש בית אב[41]. Ausserdem kommen auch noch „**Aelteste**" vor, זקני כהונה und זקני בית אב[42].

Das **Ansehen** und der **Einfluss** der verschiedenen Abtheilungen war keineswegs ein gleicher. Trotz der formellen Gleichstellung in dem regelmässigen Dienstwechsel mussten doch diejenigen Abtheilungen, aus deren Mitte die Hohenpriester oder andere einflussreiche Beamte hervorgingen, auch selbst an Einfluss und Ansehen gewinnen. Es ist daher ganz glaubwürdig, wenn Josephus versichert, dass ein grosser Vorzug darin liege, aus der ersten der 24 Classen zu stam-

---

Horajoth fin., wo es heisst, dass ein ראש משמר im Range höher stehe als ein ראש בית אב. — In der Bedeutung „Haupt- oder Wochenabtheilung" steht משמר sicher auch *Sukka* V, 6—8. *Taanith* IV, 2. *Tamid* V, 1. Ebenso wird es aber auch zu verstehen sein *Bikkurim* III, 12. *Jebamoth* XI, 7 *fin.* *Baba kamma* IX, 12. *Temura* III, 4. *Para* III *fin.* Andererseits בית אב gleich Unter- oder Tagesabtheilung: *Joma* III, 9. IV, 1. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 8.

37) S. Knobel-Dillmann, Exegetisches Handbuch zu *Exod.* 6, 14 (S. 58).

38) *πατριά* *Jos. Antt.* VII, 14, 7. *ἐφημερία* *Luc.* 1, 5. 8. *ἐφημερίς* und *φυλή* *Jos. Vita* 1 (s. den Wortlaut oben Anm. 33). Eine *φυλή* *Ἐνιαχεὶμ* wird erwähnt *Jos. Bell. Jud.* IV, 3, 8.

39) שָׂרֵי הַכֹּהֲנִים *Esra* 8, 24. 29. 10, 5. II *Chron.* 36, 14. שָׂרֵי קֹדֶשׁ I *Chron.* 24, 5. — Dass diese שָׂרִים mit den רָאשֵׁי אָבוֹת identisch sind, sieht man besonders aus I *Chron.* 15, 4—12, wo von den Vorstehern der Levitenclassen beide Ausdrücke ganz gleichbedeutend gebraucht werden.

40) ראשים לבית־אבות I *Chron.* 24, 4. — ראשי האבות *Nehem.* 12, 12. I *Chron.* 24, 6. Vgl. auch *Nehem.* 11, 13. 12, 7.

41) ראש המשמר und ראש בית אב *Tosephta Horajoth fin. ed. Zuckermandel* p. 476 und *jer. Horajoth* III *fol.* 48b (letztere Stelle bei *Ugolini*, *Thesaurus* XIII, 870). ראש המשמר auch an der oben S. 233 citirten Stelle. ראש בית אב *Joma* III, 9. IV, 1.

42) זקני כהונה *Joma* I, 5. זקני בית אב *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 8.

men[43]), d. h. aus der Classe Jojarib, aus welcher die hasmonäischen Hohenpriester und Fürsten hervorgegangen waren[44]). Auch innerhalb der einzelnen Classen bildeten sich wieder besondere einflussreiche Kreise. Die in Jerusalem wohnenden Familien werden es verstanden haben, aus ihrer Mitte die wichtigsten Tempelämter, die ihren Inhabern einen grossen Einfluss verschafften, zu besetzen. Namentlich aber bildeten in der römischen Zeit die bevorzugten Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen wurden (s. oben S. 222), eine vornehme, hoch über den andern Priestern stehende Aristokratie. Der sociale Unterschied dieser Kreise war ein so schroffer, dass in den letzten Zeiten vor der Zerstörung des Tempels die Hohenpriester sogar mit Gewalt den andern Priestern den Zehnten entrissen, so dass diese darbten[45]). Infolge dessen war auch die politische Stimmung eine so verschiedene, dass beim Ausbruch der Revolution die dienstthuenden Priester sich der Revolution anschlossen, während die Hohenpriester Alles in Bewegung setzten, um den Sturm zu beschwichtigen[46]).

Von den eigentlichen Priestern sind als Cultusbeamte zweiten Ranges streng zu unterscheiden die „Leviten“[47]). Der Unterschied

---

43) *Vita* 1: *πολλὴ δὲ κἀν τούτῳ διαφορά* = „ein grosser Vorzug liegt auch darin“.

44) Man ist zu der Annahme versucht, dass die Liste der Chronik (I *Chron.* 24, 7—18) erst in der Hasmonäerzeit redigirt ist. Denn es ist doch sehr auffallend, dass gerade die Classe Jojarib, aus welcher die Hasmonäer stammten (I *Makk.* 2, 1; 14, 29), hier an die Spitze gerückt ist, während sie in den Listen bei Nehemia (*Nehem.* 12, 1—7. 12—21) eine ziemlich untergeordnete Stelle einnimmt. Vgl. auch Ed. Meyer a. a. O. S. 174.

45) *Jos. Antt.* XX, 8, 8. 9, 2.

46) *Jos. Bell. Jud.* II, 17, 2—4.

47) S. überh.: Winer RWB. II, 20 ff. — Oehler Art. „Levi“ in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VIII, 347—358 (in der 2. Aufl. revidirt von Orelli). — Graf, Zur Geschichte des Stammes Levi, in Merx' Archiv Bd. I. Ders., Art. „Levi“ in Schenkel's Libel-Lexikon IV, 29—32. — Wellhausen, Geschichte I, 123—156. — Smend, Exeget. Handbuch zu Ezechiel S. 360—362. — Dillmann, Exeget. Handbuch zu Exodus und Leviticus S. 455—461. — Grätz, Geschichte der Juden II, 2 (1876) S. 388—395. — Kittel, Theologische Studien aus Württemberg II, 1881, S. 147—169. III, 1882, S. 278—314. Ders., Geschichte der Hebräer I, 1888, S. 106—112. — Baudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums (1889) S. 28—36, 67—77, 79—84, 105—116, 136—181 und sonst. — Kautzsch, Art. „Levi, Leviten“ in: Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklopädie, Zweite Section, Bd. 43, 1889, S. 282—293. — Vogelstein, Der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels, 1889 (phantasiereich, s. Theol. Litztg. 1890, 53). — Büchler, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels, Wien 1895, S. 118—159 (ebenfalls phantasiereich, s. Theol. Litztg. 1895, 516). — Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums, 1896, S. 176—182.

| beider ist allerdings dem Deuteronomium noch unbekannt. Die „Leviten" sind hier noch insgesammt zum priesterlichen Dienst berechtigt; „Priester" und „Leviten" schlechthin gleichbedeutend (s. bes. *Deut.* 18, 5. 21, 5; überh.: 17, 9. 18. 18, 1. 24, 8. 27, 9). Die Unterscheidung beider findet sich zum erstenmale bei Ezechiel; und es ist kaum zu bezweifeln, dass sie eben durch ihn erst eingeführt ist. Nach der Gesetzgebung des Deuteronomiums sollten zwar die Cultusstätten ausserhalb Jerusalem's aufgehoben werden. Den dort fungirenden „Leviten", d. h. Priestern, waren aber ihre priesterlichen Rechte nicht entzogen; es war nur verlangt, dass sie dieselben ausschliesslich in Jerusalem ausüben sollten. Dieser Standpunkt war auf die Dauer nicht aufrecht zu erhalten; schon deshalb nicht, weil die jerusalemische Priesterschaft eine solche Zuwanderung auswärtiger Collegen sich schwerlich hat gefallen lassen; überdies haben die letzteren sich mehr als die jerusalemischen einer Vermengung des Jahvecultus mit dem Dienste fremder Götter schuldig gemacht. Darum zieht nun Ezechiel die Consequenz aus dem Standpunkt des Deuteronomikers: er verbietet den auswärtigen Leviten überhaupt die Ausübung des Opferdienstes. Dieser sollte ein ausschliessliches Vorrecht der Leviten aus dem Hause Zadok's, d. h. der jerusalemischen Priesterschaft, sein. Nur die Söhne Zadok's sollten von nun an „Fett und Blut vor Gott bringen", d. h. den Dienst am Altar versehen, und in das innere Heiligthum eintreten. Den anderen Leviten werden die geringeren Dienstleistungen: der Wachdienst, das Schlachten der Opferthiere und dergl., zugewiesen. Dies hatte zugleich den Vortheil, dass die heidnischen Tempeldiener, welche bisher noch für die geringeren Dienste verwendet worden waren, ganz vom Tempel ausgeschlossen werden konnten (s. überh.: *Ezechiel* 44, 6—16). — Dieser Standpunkt Ezechiel's ist im Wesentlichen durchgedrungen. Der von ihm statuirte Unterschied zwischen Priestern und übrigen Leviten ist schon im Priestercodex als ein feststehender vorausgesetzt. Zwischen den „Söhnen Aaron's", d. h. den Priestern, und den übrigen Leviten wird hier streng unterschieden. Nur die ersteren haben das Recht, den Dienst am Altar und im Innern des Heiligthums zu versehen (*Num.* 18, 7). Die „Leviten" dagegen sind nur dienende Gehülfen der Söhne Aaron's „in allerlei Dienst des Zeltes" (*Num.* 18, 4). Sie können und sollen demnach die Priester unterstützen in den verschiedensten Geschäften und Aemtern des Tempels: | in der Verwaltung der Einkünfte und Besitzthümer, in der Anschaffung und Zubereitung der mancherlei Bedürfnisse für den Opferdienst und dergl. (Näheres s. in Abschnitt III). Auch das Schlachten und Zurichten der Opferthiere ist ihnen, wie bei Ezechiel, so auch

in der späteren Zeit noch gestattet[48]. Nur das, was am Altar und im Innern des Heiligthums zu geschehen hatte, war ihnen untersagt (*Num.* 18, 3; s. überh.: *Num.* 3, 5—13 und 18, 1—7)[49].

Auch die „Leviten" bildeten — wie die Priester — einen durch natürliche Abstammung begründeten fest geschlossenen Stand. Sie werden jetzt auf Levi, einen der zwölf Stammväter Israel's, zurückgeführt (*Exod.* 6, 17—25. *Numeri* 3, 14—39. 4, 34—49. 26, 57—62. I *Chron.* 5, 27—6, 66 und *c.* 23). Auch hier war also die Geburt entscheidend für die Theilnahme an den Rechten und Pflichten der Gemeinschaft. Die „Priester" verhalten sich zu ihnen, wie

---

48) II *Chron.* 29, 34. 35, 11. Man darf aus diesen Stellen wohl schliessen, dass die Leviten nur dann zum Schlachten herangezogen wurden, wenn grosse Massen zu bewältigen waren. In der Regel geschah auch das Schlachten durch die Priester. Gesetzlich war es übrigens sogar den Laien gestattet und ist thatsächlich von ihnen wenigstens beim Passa wegen der zu bewältigenden grossen Massen ausgeübt worden, wie wir durch das bestimmte Zeugniss Philo's und der Mischna wissen (*Philo, Vita Mos.* III, 29 *Mang.* II, 169; *De decalogo* § 30 *Mang.* II, 206; *de Septenario* § 18 *Mang.* II, 292 = *Tischendorf, Philonea p.* 46. *Mischna Pesachim* V, 6: „Der Israelite schlachtet, der Priester fängt das Blut auf"). Vgl. Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851) S. 134. Ritter, Philo und die Halacha S. 110 ff. Büchler, Die Priester und der Cultus (Wien 1895) S. 137—140. Ritter hebt richtig hervor, dass das θύειν, welches Philo den Laien am Passa zuschreibt, nur das Schlachten, nicht das Hinaufbringen der Opferstücke auf den Altar ist.

49) Die genealogische Ableitung der Priester von Aaron ist zunächst nur ein dogmatisches Postulat, aus welchem sich hinsichtlich des wirklichen Thatbestandes in der nachexilischen Zeit gar nichts folgern lässt. Richtig ist aber, worauf namentlich Baudissin (Geschichte des alttestamentl. Priesterthums S. 107 ff. und sonst) nachdrücklich hingewiesen hat, dass der Begriff der „Söhne Aaron's" im Priestercodex ein weiterer ist als der Begriff der „Söhne Zadok's" bei Ezechiel. Erstere umfassen die beiden Linien des Eleasar und Ithamar (nachdem von den vier Söhnen Aaron's *Exod.* 6, 23 zwei beseitigt waren *Lev.* 10, 1—2). Die „Söhne Zadok's" aber stellen nur die Linie des Eleasar dar (I *Chron.* 5, 30—41). Der Priestercodex wagt also nicht, die letzteren als die allein Berechtigten hinzustellen, sondern sieht sich genöthigt, den Kreis etwas weiter zu ziehen. In der That finden wir unter den Priestern der neuen Gemeinde nach dem Exil auch Ithamariden (*Esra* 8, 2. I *Chron.* 24). Die Theorie Ezechiel's ist also zwar in der Hauptsache, aber doch nicht rein durchgedrungen. Vgl. auch Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer S. 48. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen (1894) S. 488 ff. An einer Stelle aber, welche im Zusammenhang des Priestercodex steht, wenn sie auch vielleicht secundär ist (s. Dillmann), nämlich *Num.* 25, 10 ff., wird nur dem Pinehas, dem Sohn Eleasar's und Stammvater der Zadokiden, das ewige Priesterthum verheissen. Dieses Stück vertritt demnach ganz den Standpunkt Ezechiel's. Vgl. auch Kuenen, Gesammelte Abhandlungen S. 495 f.

eine bevorzugte Familie zum allgemeinen Stamm. Denn Aaron, der Stammvater der Priester, war ein Urenkel Levi's (*Exod.* 6, 17 ff.).

Wie dehnbar und flüssig diese genealogischen Theorien freilich waren, sieht man besonders deutlich gerade an der Geschichte der Leviten. Von den „Leviten“ in dem bisher dargelegten Sinne werden nämlich noch in der nachexilischen Zeit streng unterschieden die Sänger, Thorhüter und Tempeldiener (Nethinim, ursprünglich jedenfalls Sklaven); so nicht nur zur Zeit Serubabel's, sondern auch noch 80—100 Jahre später zur Zeit Esra's und Nehemia's (s. bes. *Esra* 2, 40—58 = *Nehem.* 7, 43—60; ferner *Esra* 2, 70. 7, 7. 24. 10, 23—24. *Nehem.* 7, 1. 73. 10, 29. 40. 12, 44—47. | 13, 5. 10). Allmählich wurden aber auch die Sänger und Thorhüter unter die „Leviten“ aufgenommen. Die Zugehörigkeit der Sänger zu den Leviten ist in der Bearbeitung einiger Theile des Buches Nehemia vorausgesetzt[50]. Später gelangten auch die Thorhüter zu dieser Ehre: der Chronist zählt recht geflissentlich schon beide Kategorien zu den Leviten und führt nun auch deren Stammbaum auf Levi zurück[51]. Eine noch weitergehende Rang-Erhöhung erlangten die Sänger kurz vor der Zerstörung des Tempels, indem ihnen durch König Agrippa II mit Zustimmung des Synedriums gestattet wurde, gleich den Priestern leinene Gewänder zu tragen[52].

Wie die Priester, so waren auch die Leviten in Dienstclassen eingetheilt. Deren Geschichte ist aber noch mehr in Dunkel gehüllt als die der Priester. Mit Serubabel und Josua kehrten aus dem Exil nur sehr wenig „Leviten“ im engern Sinne zurück, im Ganzen nur 74 Mann; dazu 128 Sänger und 139 Thorhüter (*Esra* 2, 40—42,

---

50) *Nehem.* 11, 15—19. 22—23. 12, 8-9. 24—25. 27—29. Hier werden überall die Sänger zu den Leviten gerechnet, die Thorhüter aber davon unterschieden. Die fraglichen Stücke (*Nehem. c.* 11—12) liegen also in einer Bearbeitung vor, welche eine Mittelstellung einnimmt zwischen dem Standpunkt der ältesten Quellen des Buches Nehemia und dem Standpunkte des Chronisten. Vgl. Baudissin S. 143 f.

51) S. über die Zugehörigkeit der Sänger zu den Leviten: I *Chron.* 15, 16 ff. 23, 3—5. II *Chron.* 29, 25 u. sonst. Ueber die Thorhüter: I *Chron.* 9, 26. 15, 18. 23. 24. 23, 3—5. Zurückführung der Stammbäume auf Levi, besonders bei den drei Sängerfamilien Heman, Asaph und Ethan: I *Chron.* 6, 16—32; aber auch bei den Thorhütern wenigstens theilweise durch Vermittelung Obed Edom's, s. Graf in Merx' Archiv I, 230—232. — Die Nethinim werden auch in der Chronik noch von den Leviten unterschieden I *Chron.* 9, 2. — Vgl. überh. Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 200 f. Baudissin S. 152 f.

52) *Jos. Antt.* XX, 9, 6.

etwas abweichend sind die Zahlen in der Parallelstelle *Nehem.* 7, 43—45). Esra vollends brachte nur 38 „Leviten" mit, und auch diese erst infolge dringender Vorstellungen von seiner Seite (*Esra* 8, 15—20). Diese geringe Lust der Leviten zur Rückkehr ist begründet in der untergeordneten Stellung, die ihnen nun angewiesen war. Man darf aber wohl annehmen, dass die Zurückgekehrten bald aus der Zahl der im Lande Gebliebenen erheblichen Zuwachs erhielten. Denn von den „Leviten", die im Lande zerstreut wohnten, waren sicher verhältnissmässig viel weniger deportirt worden als von den „Priestern", unter welchen man damals eben vorwiegend die jerusalemischen Priester verstand. So finden wir in der That schon in dem Verzeichniss der Leviten und Sänger zur Zeit Serubabel's und Josua's *Nehem.* 12, 8 einige Geschlechter mehr als in dem Verzeichniss der | mit Serubabel zurückgekehrten (*Esra* 2, 40f. *Nehem.* 7, 43 f.)[53]). In einer Liste aus der Zeit Esra's und Nehemia's werden bereits 17 Geschlechter von Leviten im engern Sinne aufgezählt (*Nehem.* 10, 10—14, und dazu Bertheau). Eine andere, wahrscheinlich ebenfalls auf die Zeit Nehemia's sich beziehende Liste[54]) giebt allein die Zahl der in Jerusalem wohnenden Leviten, allerdings mit Einschluss der Sänger, auf 284 an (*Nehem.* 11, 15—18). Dabei ist vorauszusetzen, dass die Zahl der ausserhalb der Stadt, in den Dörfern und Städten Judäa's wohnenden erheblich grösser war (*Nehem.* 11, 20. 36)[55]). — Zur Zeit des Chronisten scheint auch bei den Leviten, wie bei den Priestern, die Eintheilung in 24 Classen durchgeführt gewesen zu sein. Der Chronist, der zwar die Sänger und Thorhüter zu den Leviten rechnet, unterscheidet doch noch die drei Hauptgruppen: Leviten für den Tempeldienst überhaupt, Sänger und Thorhüter (s. bes. I *Chron.* 23, 3—5). Für die erste Gruppe giebt er nun I *Chron.* 23, 6—24 ein Verzeichniss der Vaterhäuser (בית אבות), deren Gesammtsumme wahrscheinlich,

53) S. dazu Bertheau S. 251.

54) Ueber die Zeit, auf welche sich die Liste bezieht, s. Bertheau, Exeget. Handbuch zur Chronik S. 99; zu Nehemia S. 248.

55) Die Zahl der in Jerusalem wohnenden Priester wird in derselben Liste (*Nehem.* 11, 10—14) auf 1192 angegeben, während die Gesammtzahl der damaligen Priester auf etwa 6000 zu schätzen ist (nach *Esra* 2, 36—39 und 8, 2; vgl. oben S. 233). Bei den Leviten wird man die Zahl der auswärtigen im Verhältniss zu den in Jerusalem wohnenden eher noch grösser annehmen dürfen. Jedenfalls muss die Zahl der Leviten im engern Sinne grösser gewesen sein, als die der Sänger und Thorhüter. Denn wenn der Chronist für die Zeit David's 24000 Leviten im engern Sinne, 4000 Sänger und 4000 Thorhüter rechnet (I *Chron.* 23, 4—5), so muss das relative Zahlenverhältniss doch ungefähr der Wirklichkeit zur Zeit des Chronisten entsprochen haben, mögen die absoluten Zahlen auch noch so sehr übertrieben sein.

wenn man einige Fehler berichtigt, 24 beträgt[56]). Die Sänger werden von ihm ausdrücklich in 24 Classen getheilt (I *Chron*. 25). In der nachbiblischen Zeit ist diese Eintheilung für die Leviten überhaupt als feststehend bezeugt, und zwar so, dass je einer Priesterclasse eine Levitenclasse entsprach[57]). — | Wie bei den Priestern, so standen auch bei den Leviten Vorsteher (שָׂרִים oder רָאשִׁים) an der Spitze der einzelnen Abtheilungen[58]).

Ueber die Wohnstätten der Priester und Leviten haben wir nur sehr wenige zuverlässige Nachrichten; denn von der Gesetzgebung über die 48 Levitenstädte, die lediglich eine Theorie blieb (*Num*. 35. *Josua* 21), ist hier gänzlich abzusehen. Sicher ist, dass bei der Neuordnung der Gemeinde nur ein Theil der Priester und Leviten in Jerusalem selbst Wohnung erhielt; die übrigen wohnten zerstreut in den Städten und Dörfern Judäa's, die meisten wohl nicht sehr weit vom Centrum entfernt. In dem schon erwähnten Verzeichniss *Nehem*. 11, 10—19 wird die Zahl der in Jerusalem wohnenden Priester auf 1192 angegeben[59]), die der Leviten und Sänger auf 284, die der Thorhüter auf 172. Die Gesammtzahl der Priester betrug aber etwa das Fünffache, wenn nicht mehr (s. Anm. 55); und bei den anderen Kategorien mag die Zahl der Auswärtigen im Verhältniss noch grösser gewesen sein. Jedenfalls ist die allgemeine Thatsache, dass sowohl Priester als Leviten in den Städten und Dörfern Judäa's wohnten, wiederholt und sicher bezeugt[60]). Im Einzelnen wissen wir aber darüber nichts Näheres[61]).

---

56) S. Bertheau zu der Stelle. — Auf das Geschlecht Gerson kommen 9 Vaterhäuser, auf das Geschlecht Kahat ebenfalls 9, auf das Geschlecht Merari wahrscheinlich 6, wenn man nämlich aus *c*. 24, 26—27 die drei fehlenden Vaterhäuser Schoham, Sakkur und Ibri ergänzt und den doppelt vorkommenden Namen Maheli in *c*. 23, 23 tilgt.

57) *Joseph. Antt*. VII, 14, 7: *ἐποίησε δὲ καὶ τῆς Λευΐτιδος φυλῆς εἴκοσι μέρη καὶ τέσσαρα, καὶ κληρωσαμένων κατὰ τὸν αὐτὸν ἀνέβησαν τρόπον ταῖς τῶν ἱερέων ἐφημερίσιν ἐπὶ ἡμέρας ὀκτώ*. — *Taanith* IV, 2: „Die ersten Propheten haben 24 Dienstabtheilungen (משמרות) aufgestellt. Auf jede kam eine Standmannschaft (מעמד) in Jerusalem von Priestern, Leviten und Israeliten. Sobald die Zeit einer Dienstabtheilung zum Hinaufgehen kam, zogen die Priester und Leviten nach Jerusalem, die Israeliten aber versammelten sich in den Synagogen ihrer Städte und lasen die Schöpfungsgeschichte".

58) שרים I *Chron*. 15, 4—12. II *Chron*. 35, 9. — ראשים *Nehem*. 12, 22—23. I *Chron*. 9, 33. 34. 15, 12. 23, 24. 24, 6. 31. — Die Abtheilungen, um deren Vorsteher es sich in diesen Stellen handelt, sind allerdings verschiedene.

59) Eine höhere Zahl giebt die Parallelstelle I *Chron*. 9, 10—13.

60) *Esra* 2, 70. *Nehemia* 7, 73. 11, 3. 20. 36. II *Chron*. 31, 15. 19.

61) Eine Anzahl Orte, an welchen Sänger sich niedergelassen hatten, wird *Nehem*. 12, 27—29 aufgezählt. — Der Priester Zacharias wohnte auf dem Ge-

II. Die Einkünfte.

Die Einkünfte, welche die Priesterschaft zu ihrem Lebensunterhalt vom Volke bezog, waren bis zum Exil sehr bescheidene, ja überhaupt kaum regelmässige. Nach dem Exil sind sie fast in's Unermessliche gesteigert. An diesem einen Punkte lässt sich in ganz besonders augenfälliger Weise beobachten, welch' gewaltigen Zuwachs an Macht und Einfluss die Priesterschaft durch die Neuordnung der | Dinge nach dem Exil gewonnen hat[1]). Und zwar ist diese Machtsteigerung ebenso die Ursache der erhöhten Ansprüche gewesen, wie sie andererseits auch wieder eine Folge des vermehrten materiellen Einkommens war. Die späteren Schriftgelehrten aber, welche an sich den Priestern nicht immer günstig gesinnt waren, konnten an diesem Sachverhalte nichts mehr ändern: das priesterliche Gesetz war längst göttliches Gesetz geworden. Ja die Schriftgelehrten trugen ebendeshalb nur noch zur Steigerung des priesterlichen Einkommens bei. Unter dem Gesichtspunkte, dass man um so mehr Gottes Wohlgefallen sich erwerbe, je pünktlicher und bereitwilliger man jene Forderungen erfülle, hat man die Bestimmungen des Gesetzes fast durchweg in einem den Priestern günstigen Sinne interpretirt. Und wir erleben das eigenthümliche Schauspiel, dass eine Zeit, welche die Priester schon mit Misstrauen beobachtete, doch noch an der Befestigung und Erhöhung der priesterlichen Macht mitgearbeitet hat.

In der vorexilischen Zeit gab es überhaupt fast noch keine eigentlichen Abgaben als solche, nämlich keine, welche ausser Zusammenhang mit dem Opfer standen und den reinen Charakter einer Steuer hatten. Abgaben an die Priester wurden nur entrichtet bei Gelegenheit der Opfer und im Zusammenhang mit diesen. Der Opfernde brachte den besten Ertrag seines Feldes und die Erstgeburt seines Viehes vor Jahve. Davon wurde ein Theil auf dem

---

birge Juda (*Luc.* 1, 39). — Nach Origenes war Bethphage ein Priesterdorf, *Comment. in Matth. tom.* XVI *c.* 17 (*Lommatzsch* IV, 52): *ἑρμηνεύεσθαι δέ φαμεν τὴν Βηθφαγὴ μὲν οἶκον σιαγόνων, ἥτις τῶν ἱερέων ἦν χωρίον.* — Dass die Makkabäer in Modein wohnten, kommt deshalb hier nicht in Betracht, weil sie erst infolge der Wirren unter Antiochus Epiphanes sich dorthin zurückgezogen haben (I *Makk.* 2, 1). — Vgl. überhaupt auch: Büchler, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels (1895) S. 159 ff.

1) Die richtige Einsicht in diese Dinge verdanken wir erst der neueren Pentateuchkritik. S. bes. Wellhausen, Geschichte Israels I, 156—164.

Altar verbrannt; einen anderen Theil erhielt der Priester; das Meiste kam dem Darbringer selbst zu gute; denn es sollte zu fröhlichen Opfermahlen vor Jahve verwendet werden. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn schon die älteste (jehovistische) Gesetzgebung verlangt, dass der beste Ertrag des Feldes und die Erstgeburt des Viehes vor Jahve gebracht werde (Erstlinge des Feldes: *Exod.* 22, 28. 23, 19. 34, 26; Erstgeburt des Viehes: *Exod.* 13, 11—16. 22, 29. 34, 19—20)[2]. Vollkommen deutlich und zweifellos sind die einschlagenden Bestimmungen des Deuteronomiums. Dasselbe kennt weder eine Abgabe des Zehnt an die Priester, noch eine Abgabe der Erstgeburt an dieselben. Der Zehnte der Feldfrüchte soll allerdings abgesondert und zum Heiligthum nach Jerusalem gebracht werden. Dort wird er aber nicht etwa dem Priester gegeben, sondern vom Eigenthümer selbst verzehrt; und nur in jedem dritten Jahre erhalten | ihn die Leviten, d. h. die Priester, und die Armen (*Deut.* 14, 22—29. 26, 12—15; vgl. auch 12, 6. 11. 17—19). Ebenso steht es mit der Erstgeburt. Auch diese, und zwar die männliche Erstgeburt der Rinder und Schafe, soll zum Heiligthum nach Jerusalem gebracht, dort aber vom Eigenthümer selbst zu Opfermahlen verwendet werden (*Deut.* 15, 19—23; vgl. auch 12, 6. 17—19. 14, 23). Die Priester erhalten von alledem nur gewisse Antheile; nämlich von den Feldfrüchten nur die רֵאשִׁית, d. h. das Beste (*Deut.* 18, 4. 26, 1—11), und von den geopferten Thieren nur je einen Vorderfuss, Kinnbacken und Magen (*Deut.* 18, 3). Ausserdem wird nur noch eine Abgabe von der Schafschur erwähnt, die den Priestern gegeben werden soll (*Deut.* 18, 4). — Zur Bestätigung des Bisherigen dienen die Forderungen Ezechiel's (44, 28—30). Auch er, der doch selbst Priester war und die Ansprüche derselben gewiss eher begünstigt als zurückgedrängt hat, weiss doch noch nichts von einer Abgabe des Zehnt und der Erstgeburt an die Priester. Seine Ansprüche sind allerdings schon etwas höher als die des Deuteronomiums, bewegen sich aber im Ganzen doch noch auf der gleichen Linie. Während das Deuteronomium den Priestern von den geopferten Thieren nur ein paar Stücke zuweist, sollen nach Ezechiel die Priester die Sündopfer und Schuldopfer (welche das Deuteronomium noch gar nicht kennt) ganz erhalten, desgleichen die Speisopfer (*Ezech.* 44, 29); ferner alles „Gebannte" (44, 29); endlich die

---

2) Die subtilere Frage, ob *Exod.* 13, 11—16 und 34, 19—20 dem Jehovisten selbst oder einer anderen verwandten Hand angehört, kann hier dahingestellt bleiben. S. für letzteres Wellhausen, Jahrbücher für deutsche Theol. 1876, S. 542 ff. 553 ff.; für ersteres Dillmann, Exeget. Handb. zu Exodus und Leviticus S. 99. 334.

Reschith, d. h. das Beste, von den Erstlingsfrüchten, von Opfergaben aller Art und vom Teig beim Backen (44, 30)[3].

Bedeutend höher als alle bisherigen Forderungen sind nun aber diejenigen des **Priestercodex**, der in der Uebersicht über die priesterlichen Einkünfte *Num.* 18, 8—32 vielfach mit Ezechiel übereinstimmt, daneben aber als bedeutendste Neuerung die Abgabe des Zehnt und der Erstgeburt einführt. Wie Ezechiel, so weist auch der Priestercodex die Sündopfer, Schuldopfer und Speisopfer den Priestern zu, von letzteren wenigstens den grössten Theil (*Num.* 18, 9—10; Genaueres s. *Lev.* 1—7). Von denjenigen Opfern, welche der Eigenthümer selbst zum Opfermahl verwenden durfte (den sogenannten זִבְחֵי שְׁלָמִים), sollten die Priester die Brust und die rechte Keule erhalten (*Lev.* 7, 30—34), also bedeutend bessere Stücke, als das Deuteronomium ihnen zugewiesen hatte. Wie nach Ezechiel, so erhalten die Priester auch nach dem Priestercodex alles Gebannte (*Num.* 18, 14) und das Beste, die Reschith, von den Bodenerzeugnissen: von Oel, Most und Getreide (*Num.* 18, 12). Zu der Reschith kommen aber noch als eine Abgabe anderer Art die Erstlingsfrüchte, בִּכּוּרִים (*Num.* 18, 13); und endlich als das wesentlichste, alles Bisherige bedeutend übersteigende Einkommen der Zehnt (*Num.* 18, 20—32) und die Erstgeburt (*Num.* 18, 15—18). Der Zehnt gehört jedoch zunächst den „Leviten", die davon ihrerseits den zehnten Theil an die Priester abzugeben haben. Die Abgabe vom Teig an die Priester, die in der Hauptübersicht fehlt, wird auch im Priestercodex an einer anderen Stelle erwähnt (*Num.* 15, 17—21). — Zur Zeit **Nehemia's** finden wir diese Verordnungen bereits in voller Kraft. Nach *Nehem.* 10, 36—40 wurden damals bereits entrichtet: die Erstlingsfrüchte oder Bikkurim (10, 36), das Beste von den Bodenerzeugnissen, das hier wie im Priestercodex sowohl von den Erstlingsfrüchten als vom Zehnt deutlich unterschieden wird (10, 38), der Zehnt in derselben Weise wie im Priestercodex (10, 38—40), die Erstgeburt (10, 37) und die Abgabe vom Teig (10, 38)[4]. — Unter dem Zehnten ist hier überall nur der Zehnte

3) Die Stellung Ezechiel's zwischen Deuteronomium und Priestercodex ist u. A. treffend gezeichnet von **Kamrath**, Jahrbb. für prot. Theol. 1891, S. 585—610, bes. 597 ff. Vgl. auch: **Bertholet**, Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung, 1896.

4) **Baudissin**, Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums, S. 124 ff. 170 ff., bestreitet, dass im Priestercodex (*Num.* 18, 12—13) und bei Nehemia (10, 36. 38) die Reschith und die Bikkurim verschiedene Abgaben von denselben Erzeugnissen seien. Seine Ausführungen scheinen mir namentlich in Betreff Nehemia's nicht überzeugend; indessen ist die Sache sehr irrelevant, da die Bikkurim, wenn sie von der Reschith zu unterscheiden sind, materiell nicht

von den Feld- und Baumfrüchten zu verstehen. An einer Stelle des Priestercodex wird aber ausser diesem Zehnt auch derjenige vom Vieh gefordert (*Lev.* 27, 32—33). Vermuthlich gehört diese ganz vereinzelt dastehende Forderung nicht zum ursprünglichen Bestande des Priestercodex [5]). Zur Zeit des Chronisten scheint der Viehzehnt in der That entrichtet worden zu sein; oder er gehört doch zu den Idealen des Chronisten (II *Chron.* 31, 6). In der nachbiblischen Zeit hat man die ganze Stelle *Lev.* 27, 30—33 im Sinne des vom Deuteronomium geforderten Zehnt verstanden.

Die gesetzlichen Bestimmungen des Deuteronomiums und des Priestercodex sind nicht nur literarisch zu einem Ganzen vereinigt worden, sondern auch in der Praxis mit einander combinirt worden. So hat die spätere Rechtsentwickelung die ohnehin schon sehr hohen Abgaben des Priestercodex noch um ein Erhebliches gesteigert. Mit dem Levitenzehnt des Priestercodex wurde jetzt der im Deuteronomium vorgeschriebene Zehnt, der vom Eigenthümer vor Jahve verzehrt werden sollte, einfach als „zweiter Zehnt" combinirt. Die widersprechenden Vorschriften des Priestercodex und des Deuteronomiums in Betreff der von den Opferthieren an die Priester abzugebenden Stücke wurden jetzt dadurch mit einander vereinigt, dass man nur die ersteren auf die geopferten Thiere, die letzteren aber auf die zum profanen Gebrauch geschlachteten Thiere bezog; von den ersteren erhielten die Priester nach *Lev.* 7, 30—34 die Brust und die rechte Keule, von den letzteren nach *Deut.* 18, 3 einen Vorderfuss, Kinnbacken und Magen. Endlich wurde zu allen Steuern des Priestercodex auch noch die im Deuteronomium (18, 4) vorgeschriebene Abgabe von der Schafschur hinzugefügt. Durch dieses combinirende Verfahren ergab sich folgende Liste von Einkünften | der Priesterschaft, die wir zur Zeit Christi als in voller Geltung befindlich betrachten dürfen [6]).

---

in's Gewicht fallen. Die gewaltige Neuerung des Priestercodex ist die Einführung des Zehnt und der Erstgeburtsabgabe als einer Steuer an die Cultusbeamten.

5) S. Wellhausen, Jahrbb. für deutsche Theol. 1877, S. 444. Geschichte Israel's I, 162.

6) Eine Zusammenstellung giebt bereits Philo in seinem Tractat *De praemiis sacerdotum et honoribus* (*Opp. ed. Mangey* II, 232—237); vgl. dazu Ritter, Philo und die Halacha, 1879, S. 114—126. Ferner Josephus in der Hauptstelle *Antt.* IV, 4, 4, womit zu vgl. III, 9, 1—4 (Opferabgaben) und IV, 8, 22 (Erstlinge); vgl. dazu Olitzki, Magazin für die Wissensch. des Judenth. XVI, 1889, S. 169—182. — Die Rabbinen rechnen infolge künstlicher Zählung im Ganzen 24 Abgaben an die Priester, s. *Tosephta Challa* II, 7—9 (*ed. Zuckermandel*). *jer. Challa* IV *fin. fol.* 60b. *bab. Baba kamma* 110b. *Chullin* 133b. *Pesikta* bei *Ugolini*, *Thesaurus t.* XIII, 1122—1128. Einige von den 24

I) Von den Opfern kamen den Priestern folgende Antheile zu: 1) Die Sündopfer ganz, wenigstens in der Regel, da nur für ein paar besondere Arten die Verbrennung ausserhalb des Lagers vorgeschrieben war[7]. 2) Die Schuldopfer ebenfalls ganz[8]. Bei beiden wurden nur die Fettstücke auf dem Altar verbrannt; das Fleisch gehörte den Priestern. 3) Von den Speisopfern bei weitem das Meiste, indem in der Regel nur ein Abhub davon auf den Altar kam, das Uebrige aber den Priestern zufiel[9]. Alle diese Arten kamen sehr häufig vor, namentlich die Speisopfer, die nicht nur für sich allein dargebracht werden konnten, sondern auch eine nothwendige Zugabe zu den meisten Thieropfern bildeten[10]. In dieselbe Kategorie wie diese drei Opferabgaben gehören auch noch 4) die zwölf Schaubrode, die im Tempel wöchentlich neu aufgelegt wurden, und von | welchen immer die abgenommenen den Priestern gehörten[11]. — Alle diese vier Arten waren „hochheilig" und durften

---

Abgaben sind schon *Mischna Challa* IV, 9 aufgezählt. Die talmudischen Stellen auch bei *Reland*, *Antiquitates sacrae* II, 4, 11; in Bernard's Ausgabe des Josephus zu *Antt.* IV, 4, 4, und in Havercamp's Ausgabe zu derselben Stelle; deutsch bei Saalschütz, Das mosaische Recht I, 351. — Unter den Neueren geben die relativ vollständigsten und correctesten Uebersichten: Saalschütz, Das mosaische Recht I, 343—353, und Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 565—582. Urkundliches Material auch bei *Ugolini*, *Thesaurus* XIII, 1055—1129. — Interessante Parallelen geben die Opfertarife auf phönicischen Inschriften in Marseille (*Corp. Inscr. Semit. t.* I *n.* 165) und Karthago (*ibid. n.* 167. 168. 169. 170).

7) *Lev.* 5, 13. 6, 19. 22 f. *Num.* 18, 9—10. *Ezech.* 44, 29. *Joseph. Antt.* III, 9, 3. *Siphra* zu *Lev.* 6, 19 ff. bei *Ugolini*, *Thesaurus* XIII, 1071 ff. — Ueber die Sünd- und Schuldopfer überhaupt s. *Lev.* 4—7; Winer RWB. II, 429—435. Riehm, Theol. Stud. u. Krit. 1854, S. 93—121. Rinck, ebendas. 1855, S. 369—381.

8) *Lev.* 7, 6—7. *Num.* 18, 9—10. *Ezech.* 44, 29. *Joseph. Antt.* III, 9, 3. *Siphra* zu *Lev.* 7, 6—7 bei *Ugolini*, *Thes.* XIII, 1078.

9) *Lev.* 2, 3. 10. 6, 9—11. 7, 9—10. 7, 14. 10, 12—13. *Num.* 18, 9—10. *Ezech.* 44, 29. *Joseph. Antt.* III, 9, 4: *τὴν δὲ λοιπὴν οἱ ἱερεῖς πρὸς τροφὴν λαμβάνουσιν, ἢ ἑψηθεῖσαν (ἐλαίῳ γὰρ συμπεφύραται) ἢ γενομένων ἄρτων.* — Ueber die Speisopfer überhaupt s. *Lev.* 2 ganz u. 6, 7—11. Winer RWB. *s. v.*

10) Von der Häufigkeit mancher dieser Opfer kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man die Gesetze über levitische Unreinheit und deren Beseitigung liest (*Lev.* 11—15; *Num.* 19). Jede Wöchnerin z. B. hatte ein Lamm als Brandopfer und eine Taube als Sündopfer, oder im Falle des Unvermögens eine Taube als Brandopfer und eine Taube als Sündopfer darzubringen, *Lev.* 12, 1—8; *Ev. Luc.* 2, 24.

11) *Lev.* 24, 5—9; dazu *Siphra* und die anderen rabbinischen Stellen bei *Ugolini*, *Thes.* XIII, 1084 ff.; auch *Jos. Antt.* III, 10, 7. *Ev. Matth.* 12, 4. *Marc.* 2, 26. *Luc.* 6, 4. — Ueber die Art der Vertheilung: *Sukka* V, 7—8 (die abgehende Dienstabtheilung erhielt die Hälfte und die antretende die andere Hälfte).

als solche nur an heiliger Stätte, d. h. nur im innern Vorhof, und nur von den Priestern selbst (nicht deren Angehörigen) verzehrt werden[12].

Nicht ebenso streng sind die Bestimmungen in Betreff der folgenden zwei Opferabgaben. Nämlich 5) von den זִבְחֵי שְׁלָמִים, d. h. von denjenigen Opfern, welche von den Darbringenden selbst verzehrt wurden, bei Luther „Dankopfer“, richtiger „Mahlopfer“, erhielten die Priester je zwei Stücke: die Brust und die rechte Keule. Diese durften überall „an reiner Stätte“, also auch ausserhalb des Heiligthums genossen werden, und nicht nur von den Priestern, sondern auch von allen Angehörigen des Priesterstandes, auch den Frauen und Töchtern[13]. Verhältnissmässig am wenigsten erhielten die Priester endlich 6) von den Brandopfern, da diese ganz auf dem Altar verbrannt wurden. Aber selbst hiervon fiel ihnen wenigstens das Fell zu; und bei der Häufigkeit der Brandopfer hat Philo gewiss Recht, wenn er auch diese Abgabe als eine recht ansehnliche taxirt[14].

II) So bedeutend diese Opferabgaben auch waren, so bildeten sie doch immer nur den geringeren Theil des priesterlichen Einkommens; sie kamen ja in der Hauptsache auch nur den dienstthuenden Priestern zu gute. Die eigentliche Masse des priesterlichen Einkommens bildeten dagegen diejenigen Abgaben, welche abgesehen von den Opfern noch zu entrichten waren,

---

12) *Num.* 18, 10 und die in den vorigen Anmerkungen citirten Stellen; auch *Joseph. Antt.* IV, 4, 4 *fin.*

13) *Lev.* 7, 30—34. 10, 14—15. *Siphra* zu *Lev.* 7, 30—34 bei *Ugolini, Thes.* XIII, 1094 ff. *Philo, De praemiis sacerdotum* § 3 (*ed. Mang.* II, 234): *παντὸς γὰρ ἱερείου προστέτακται δύο τοῖς ἱερεῦσιν ἀπὸ δυοῖν δίδοσθαι μελῶν, βραχίονα μὲν ἀπὸ χειρὸς δεξιᾶς, ἀπὸ δὲ τοῦ στήθους ὅσον πῖον.* *Josephus Antt.* III, 9, 2: *τὸ δὲ στῆθος καὶ τὴν κνήμην τὴν δεξιὰν τοῖς ἱερεῦσι παρασχόντες.* — Vgl. über die Mahlopfer überh. *Lev.* 3 ganz, 7, 11—21. 28—34. Winer RWB. Art. „Dankopfer“.

14) *Lev.* 7, 8; dazu *Siphra* bei *Ugolini, Thes.* XIII, 1079. *Mischna Sebachim* XII, 2—4. *Tosephta Sebachim* (oder *Korbanoth*) XI, 7 ff. bei *Ugolini, Thes.* XIII, 1080 ff. *Philo, De praemiis sacerdotum* § 4 (*Mang.* II, 235): *Ἐφ' ἅπασι μέντοι καὶ τὰς τῶν ὁλοκαυτωμάτων, ἀμύθητα δὲ ταῦτ' ἐστί, δορὰς προστάττει τοὺς ὑπηρετοῦντας ταῖς θυσίαις ἱερεῖς λαμβάνειν, οὐ βραχεῖαν ἀλλ' ἐν τοῖς μάλιστα πολυχρήματον δωρεάν.* *Josephus, Antt.* III, 9, 1. Ritter, Philo und die Halacha S. 126. Auch bei den Griechen gehörten die Häute der Opferthiere den Priestern (s. Knobel-Dillmann zu *Lev.* 7, 8); desgleichen nach der ersten Opfertafel von Karthago (*Corp. Inscr. Semit.* I *n.* 167), während sie nach der Opfertafel von Marseille, die auch aus Karthago stammt (*ibid. n.* 165), den Darbringenden gehörten. — Ueber die Brandopfer überh. s. *Lev.* 1, 3—17. Winer RWB. *s. v.*

welche also den Charakter einer reinen Steuer für die Priesterschaft hatten. Diese Abgaben bezogen sich theils auf die Erzeugnisse des Bodens, theils auf diejenigen der Viehzucht, und waren theils *in natura* zu entrichten, theils konnten sie auch gegen Geld ausgelöst werden. Die Abgaben von den Bodenerzeugnissen waren viererlei Art und mussten in folgender Ordnung abgesondert werden[15]: 1) Die Erstlingsfrüchte, בִּכּוּרִים. Sie wurden von den sogenannten „sieben Arten", d. h. von den im Deuteronomium (8, 8) aufgezählten sieben Haupterzeugnissen Palästina's dargebracht, von Weizen, Gerste, Weintrauben, Feigen, Granatäpfeln, Oliven und Honig. Die nahe bei Jerusalem Wohnenden brachten frische Früchte, die entfernter Wohnenden getrocknete. Die Darbringung geschah in gemeinsamen Processionen und wird von Philo und der Mischna als ein fröhliches Fest beschrieben. Die Landleute sammelten sich in den Hauptstädten und zogen von da in festlichem Zuge unter Pfeifenspiel hinauf gen Zion. An der Spitze des Zuges wurde der Stier geführt, der zum Mahlopfer bestimmt war, die Hörner mit Gold belegt und mit Olivenzweigen bekränzt. In Jerusalem gingen die Vornehmsten der Priesterschaft dem Zuge entgegen. Die Darbringenden bekränzten die Körbe, in denen die Erstlinge lagen, und trugen sie auf der Schulter den Tempelberg hinauf bis zum Vorhof. So thaten auch die Vornehmsten, selbst König Agrippa. Sobald der Zug in den Vorhof eintrat, empfingen ihn die Leviten mit dem Gesang von Psalm 30. Jeder übergab nun unter Ablegung des Bekenntnisses *Deut.* 26, 5—10 seinen Korb dem Priester, der ihn am Altar niedersetzte[16]. — 2) Verschieden von diesen Erstlingsfrüchten, deren Darbringung immerhin noch mehr symbolisch-religiöse Bedeutung hat und insofern nicht ganz in diese Kategorie gehört, ist die sogenannte Teruma (תְּרוּמָה), die den Charakter einer reinen Naturalleistung für die Priester hat. Unter Teruma im engeren Sinn (denn im weiteren Sinn ist Teruma jede „Hebe", d. h. jede Abgabe an das Heiligthum) versteht nämlich

15) Ueber die Reihenfolge s. *Terumoth* III, 6—7.

16) S. überh. *Num.* 18, 13. *Nehem.* 10, 36. Auch *Exod.* 23, 19. 34, 26. *Deut.* 26, 1—11 wurde hierauf bezogen. *Joseph. Antt.* IV, 8, 22. In der Mischna handelt von den Erstlingen der ganze Tractat *Bikkurim*. Vgl. bes. *Bikkurim* I, 3 (von den sieben Arten darzubringen) und III, 1—9 (Beschreibung des Festzuges). *Philo* handelt hiervon in dem erst durch Mai herausgegebenen kleinen Tractat *De festo cophini*, in Richter's Ausgabe der Werke Philo's V, 48—50; auch bei *Tischendorf, Philonea* (1868) *p.* 69—71. — Aus der Literatur ist hervorzuheben: Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Cap. 54. *Ugolini, Thes.* XIII, 1100 ff. Winer RWB. Art. „Erstlinge". Saalschütz I, 344 f. Haneberg S. 565—568. Grätz, Monatsschrift für Geschichte und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 433 ff.

das rabbinische Judenthum die | Abgabe des Besten der Feld- und Baumfrüchte an die Priester. Diese Abgabe bezog sich nicht nur auf die „sieben Arten“, sondern auf alle Arten von Feld- und Baumfrüchten. Die wichtigsten waren auch hier wieder Getreide, Wein und Oel. Die Abgabe geschah nicht nach Maass, Gewicht und Zahl[17]), sollte aber im Durchschnitt $^1/_{50}$ des Einkommens betragen; wer $^1/_{40}$ gab, gab reichlich, wer nur $^1/_{60}$, gab kärglich[18]). Was einmal zu Teruma bestimmt war, durfte nur von Priestern genossen werden[19]). — 3) Nach Absonderung dieser beiden Abgaben hatte nun erst die Absonderung der wichtigsten und grössten Abgabe, die des Zehnten zu erfolgen. Wie peinlich man es mit der Vorschrift des Verzehntens nahm, ist aus den Evangelien bekannt; man verzehntete auch die geringwerthigsten Dinge, wie Minze, Dill und Kümmel (*Matth.* 23, 23. *Luc.* 11, 42). Das Princip, das die Mischna in dieser Hinsicht aufstellt, lautet: „Alles was zur Speise dient und gehütet wird und sein Wachsthum aus der Erde hat, ist zehntpflichtig“[20]). Der Ertrag dieser Steuer muss höchst bedeutend gewesen sein. Doch war sie hauptsächlich nicht sowohl für die Priester, als für die Cultusbeamten zweiten Ranges, die Leviten, bestimmt. Diesen kam der Zehnte zunächst zu; und sie hatten ihrerseits an die Priester wieder den Zehnten vom Zehnt abzugeben[21]). — Nach diesem Levitenzehnt | hatte der Eigenthümer

17) *Terumoth* I, 7.

18) *Terumoth* IV, 3. — Vgl. *Hieronymus*, *Comment. in Ezechiel.* 45, 13—14 (*Opp. ed. Vallarsi* V, 565): *At vero primitiva quae de frugibus offerebant, non erant speciali numero definita, sed offerentium arbitrio derelicta. Traditionemque accepimus Hebraeorum non lege praeceptam, sed magistrorum arbitrio molitam: qui plurimum, quadragesimam partem dabat sacerdotibus, qui minimum, sexagesimam: inter quadragesimam et sexagesimam licebat offerre quodcumque voluissent.*

19) S. überh. *Num.* 18, 12. *Nehem.* 10, 38. Die rabbinischen Bestimmungen im Tractat *Terumoth.* — *Philo*, *De praemiis sacerdotum* § 1 (*Mang.* II, 233): *προστάττει καὶ ἀπὸ τῆς ἄλλης κτήσεως ἀπάρχεσθαι, καθ' ἑκάστην μὲν ληνὸν οἶνον, καθ' ἑκάστην δὲ ἅλωνα σῖτον καὶ κριθάς. Ὁμοίως δὲ ἐξ ἐλαιῶν ἔλαιον καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀκροδρύων ἡμέρους καρπούς* (dass hier Philo die Teruma meint, wird mit Recht auch von Ritter, Philo und die Halacha S. 122 angenommen). — *Joseph. Antt.* IV, 4, 4: *ἔτι δὲ ἀπαρχὰς τὸν λαὸν δίκαιον τῷ θεῷ πάντων τῶν ἐκ τῆς γῆς φυομένων καρπῶν ἐπιφέρειν.* — Vgl. auch Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch IV, Cap. 31. Winer RWB. Art. „Erstlinge“. Saalschütz I, 346. Haneberg S. 568 f.

20) *Maaseroth* I, 1. — Im Einzelnen vgl. z. B. *Maaseroth* IV, 5—6. V, 8. *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Matth.* 23, 23 (*Opp.* II, 359). *Wetstein Nov. Test.* zu ders. Stelle. — Ueber die Verzehntung des Dilles (*ἄνηθον*, שֶׁבֶת) s. *Maaseroth* IV, 5; über die des Kümmels (*κύμινον*, כַּמּוֹן) *Demai* II, 1.

21) S. überh. *Num.* 18, 20—32. *Nehem.* 10, 38—40. *Philo*, *De caritate* § 10 (*ed. Mang.* II, 391); *de praemiis sacerdot.* § 6; wahrscheinlich ist auch

von seinem Einkommen noch einmal den zehnten Theil, den sogenannten zweiten Zehnt abzusondern. Aber sowohl dieser als einige andere Abgaben ähnlicher Art wurden vom Eigenthümer selbst zu Opfermahlen in Jerusalem verwendet; sie kamen also den Priestern überhaupt nicht zu gute und gehören darum auch nicht hierher [22]). — 4) Die letzte Abgabe von | den Bodenerzeug-

---

ebendas. § 2 *init.* der Zehnt gemeint. *Josephus Antt.* IV, 4, 3—4. Die rabbinischen Bestimmungen im Tractat *Maaseroth.* — *Hottinger*, *De decimis Judaeorum*, *Lugd. Bat.* 1713. Lundius, Die alten jüd. Heiligthümer B. IV, Cap. 32. Winer, RWB. Artikel „Zehnt". Saalschütz I, 346 f. Haneberg S. 573—576. Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XVIII, 414—421. Ritter, Philo und die Halacha S. 122—124. Knobel-Dillmann, Exegetisches Handbuch, zu *Lev.* 27, 30—33 (daselbst auch Parallelen aus dem Heidenthum). Ryssel in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XVII, 428—444.

22) In die Kategorie dieser Abgaben, die vom Eigenthümer selbst in Jerusalem verzehrt wurden, gehören:

1) Der „zweite Zehnt", nach *Deut.* 14, 22—26; auch *Lev.* 27, 30—31 wurde in diesem Sinne verstanden. Vgl. *Tobit* 1, 7. *Joseph. Antt.* IV, 8, 8. Ausführlich handelt über den zweiten Zehnt das Buch der Jubiläen *c.* 32 (Ewald's Jahrbb. III, 42). In der Mischna der ganze Tractat *Maaser scheni. Hottinger*, *De decimis Judaeorum p.* 146—182 (*Exercit.* VII). Lundius, Die alten jüd. Heiligthümer IV, 33. Winer RWB. Artikel „Zehnt". Saalschütz I, 169. 354—358. Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XVIII, 417 f. — Die entfernter Wohnenden konnten den zweiten Zehnt in Geld umsetzen, unter Hinzufügung von $^1/_5$ des Werthes (*Lev.* 27, 31. *Maaser scheni* IV, 3). Für dieses Geld durften aber nur Speisen, Getränke und Salben gekauft werden, die in Jerusalem verbraucht werden mussten (*Deut.* 14, 26. *Maaser scheni* II, 1).

2) Der Viehzehnt. Die einzige Stelle des Pentateuches, welche eine Verzehntung des Viehes fordert, *Lev.* 27, 32—33, wurde nämlich von der späteren Gesetzgebung im Sinne des „zweiten Zehnt" verstanden, so dass also das verzehntete Vieh ebenfalls zu den Festmahlen in Jerusalem verwendet wurde. S. *Sebachim* V, 8. Bartenora und Maimonides zu *Bechoroth* IX, 1 (in Surenhusius' Mischna-Ausgabe V, 187). Philo scheint freilich den Viehzehnt auch zu den priesterlichen Einkünften zu rechnen, *De caritate* § 10 (*Mang.* II, 391); *de praemiis sacerdotum* § 2 *init.* (wo wahrscheinlich der Zehnt gemeint ist); vgl. Ritter, Philo und die Halacha S. 122 f. Ebenso *Tobit* 1, 6 nach dem Text des *cod. Sinait.* — Näheres s. Mischna *Bechoroth* IX, 1—8; auch *Maaser scheni* I, 2. *Schekalim* I, 7. III, 1. VIII, 8. *Rosch haschana* I, 1. *Chagiga* I, 4. *Sebachim* V, 8. X, 3. *Menachoth* IX, 6. *Chullin* I, 7. *Hottinger*, *De decimis Judaeorum p.* 228—253 (*Exercit.* X). Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. IV, Cap. 38.

3) Der Ertrag vierjähriger Bäume und Weinberge. Nach *Lev.* 19, 23—25 durften die Früchte neugepflanzter Bäume (und Weinberge) in den ersten drei Jahren überhaupt nicht geerntet werden, im vierten Jahre sollten sie Gott geweiht werden; erst im fünften standen sie zur freien Verfügung des Besitzers. Die spätere Zeit hat dies dahin verstanden, dass der Ertrag des vierten Jahres wie der zweite Zehnt vom Eigenthümer selbst in Jerusalem verzehrt werden sollte. S. bes. *Joseph. Antt.* IV, 8, 19: τῷ δὲ τετάρτῳ τρυγά-

nissen ist endlich die sogenannte Challa (חַלָּה), d. h. die Abgabe vom fertigen Brod (*ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος Rom.* 11, 16). Nach der Mischna unterlagen dieser Abgabe folgende fünf Getreidearten: Weizen, Gerste, Spelt, Hafer und Roggen (?)[23]. Die Abgabe durfte nicht vom Mehl, sondern musste vom Teig, d. h. vom fertigen Brod entrichtet werden[24]. Sie betrug für Privatleute $^1/_{24}$, für Bäcker $^1/_{48}$ vom Ganzen[25].

τω πᾶν τὸ γενόμενον (τότε γὰρ ὥριον εἶναι) καὶ συναγαγὼν εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν κομιζέτω, καὶ σὺν τῇ δεκάτῃ τοῦ ἄλλου καρποῦ μετὰ τῶν φίλων εὐωχούμενος ἀναλισκέτω καὶ μετ' ὀρφανῶν καὶ χηρευουσῶν γυναικῶν. Vgl. auch *Philo, De caritate* § 21 (*Mang.* II, 402). *Mischna Pea* VII, 6. *Maaser scheni* V, 1—5. *Orla* ganz. *Edujoth* IV, 5. Guisius zu *Pea* VII, 6 (in Surenhusius' Mischna I, 68). *Hottinger, De jure plantae quarti anni juxta praeceptum Lev.* 19, 24. *Marburg* 1704. Saalschütz I, 168 f. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (1857) S. 181 ff. Ad. Schwarz, Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten, I, Wien 1893, S. 45—48.

4) Zu den Abgaben, welche nicht den Priestern zufielen, gehören endlich auch die Abgaben an die Armen, nämlich: a) bei der Ernte das am Rand Gewachsene und die Nachlese, *Lev.* 19, 9—10. 23, 22. *Deut.* 24, 19—22. *Joseph. Antt.* IV, 8, 21. *Philo, De caritate* § 9 (*Mang.* II, 390). Mischna Tractat *Pea.* — b) Der sogenannte dritte Zehnt oder Armenzehnt. Nach der hier zu Grunde liegenden Vorschrift *Deut.* 14, 28—29. 26, 12 sollte man eigentlich erwarten, dass der Armenzehnt mit dem zweiten Zehnt abwechselte. Denn das Deuteronomium schreibt vor, dass der Zehnt, der sonst vom Eigenthümer selbst vor Jahve verzehrt wurde, im dritten Jahre den Leviten und Armen zu überlassen sei. So auch noch LXX *Deut.* 26, 12: (*ἐν τῷ ἔτει τῷ τρίτῳ*) *τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον δώσεις τῷ Λευίτῃ καὶ τῷ προσηλύτῳ καὶ τῷ ὀρφανῷ καὶ τῇ χήρᾳ.* Nach der späteren Praxis kam aber der Armenzehnt in jedem dritten Jahre noch zum zweiten Zehnt hinzu (genauer: zweimal in sieben Jahren, da das Sabbathjahr wegfiel). S. *Tobit* 1, 7—8. *Joseph. Antt.* IV, 8, 22. *Pea* VIII, 2—9. *Demai* IV, 3—4. *Maaser scheni* V, 6. 9—10. *Jadajim* IV, 3. *Targum Jonathan* zu *Deut.* 26, 12. *Hieronymus Comment. in Ezech.* 45, 13—14 (*ed. Vallarsi* V, 565). Guisius zu *Pea* VIII, 2 (in Surenhusius' Mischna I, 70). Bernard's und Havercamp's Ausgaben des Josephus zu *Antt.* IV, 8, 22. *Hottinger, De decimis Judaeorum p.* 182—203. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch IV, Cap. 34. Winer RWB. Art. „Zehnt". Leyrer in Herzog's Real-Encycl. 1. Aufl. XVIII, 418 f. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 250 f. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 176 ff. Gronemann, Die Jonathan'sche Pentateuch-Uebersetzung (1879) S. 161 f. Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha I. Thl. (1885) S. 15—19 (dazu Theol. Litztg. 1886, 122 f., wo ich gezeigt habe, dass Josephus und die Mischna übereinstimmen).

23) *Challa* I, 1. Die Bedeutung der beiden gewöhnlich mit „Hafer" und „Roggen" übersetzten Worte (שבולת שועל und שיפון) ist nicht sicher; namentlich ist unter שיפון — *σίφων, σιφώνιον* wohl richtiger eine Haferart zu verstehen.

24) *Challa* II, 5.

25) *Challa* II, 7. — S. überh. *Num.* 15, 17—21. *Nehem.* 10, 38. *Ezech.* 44, 30. *Philo, De praemiis sacerdotum* § 1 (*Mang.* II, 233): *Κελεύει γὰρ τοὺς*

Eine zweite Hauptclasse regelmässiger Abgaben bildeten die Abgaben von der Viehzucht. Dieselben waren dreierlei Art. 1) Die wichtigste war die Entrichtung der männlichen Erstgeburt | (d. h. also der Erstgeburt, wenn diese eine männliche war). Schon nach der älteren jehovistischen und deuteronomischen Gesetzgebung sollte die männliche Erstgeburt des Viehes Gott geweiht, d. h. zu Opfer und Opfermahl verwendet werden (*Exod.* 13, 11—16. 22, 28—29. 34, 19—20. *Deut.* 15, 19—23). Das Priestergesetz macht daraus eine Abgabe für die Priester (*Exod.* 13, 1—2. *Lev.* 27, 26—27. *Num.* 18, 15—18. *Nehem.* 10, 37). Beide fügen zu der Erstgeburt des Viehes auch die Erstgeburt des Menschen hinzu, die ebenfalls als eigentlich Gott gehörig betrachtet wird und darum ausgelöst werden muss. Da ausserdem zwischen reinem und unreinem Vieh zu unterscheiden ist, so ergeben sich in Betreff der Erstgeburt folgende nähere Bestimmungen[26]: a) Die Erstgeburt des reinen und opferbaren Viehes, d. h. der Rinder, Schafe und Ziegen, ist *in natura* abzuliefern. Ist sie fehlerfrei, so muss sie als Opfer behandelt, d. h. das Blut an den Altar gesprengt und das Fett auf dem Altare verbrannt werden[27]. Das Fleisch darf von allen Angehörigen des Priesterstandes, auch den Frauen, überall in Jerusalem gegessen werden (*Num.* 18, 17—18. *Nehem.* 10, 37. *Exod.* 22, 29. 34, 19. *Deut.* 15, 19—20)[28]. Hat das Thier einen Fehler, so gehört es ebenfalls den Priestern, wird aber als profane Speise behandelt (*Deut.* 15, 21—23)[29]. b) Die Erstgeburt der unreinen Thiere, nach Philo namentlich der Pferde, Esel und Kamele, und zwar auch hier, wie

---

σιτοπονοῦντας ἀπὸ παντὸς στέατός τε καὶ φυράματος ἄρτον ἀφαιρεῖν ἀπαρχὴν εἰς ἱερέων χρῆσιν. Joseph. Antt. IV, 4, 4: *τοὺς τε πέττοντας τὸν σῖτον καὶ ἀρτοποιουμένους τῶν πεμμάτων αὐτοῖς τινὰ χορηγεῖν.* Mischna Tractat *Challa. Siphre* zu *Num.* 15, 17 ff. bei *Ugolini, Thesaurus* XIII, 1108 ff. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. IV, Cap. 39. Saalschütz I, 347. Haneberg S. 571—573. Ritter, Philo und die Halacha S. 118. — Ueber eine Differenz zwischen Schammai und Hillel: *Edujoth* I, 2 und dazu Ad. Schwarz, Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten, I, 1893, S. 26—29.

26) Die spätere Praxis hat die jehovistischen und deuteronomischen Gesetze mit denjenigen des Priestercodex verbunden und sie nach Massgabe der letzteren interpretirt.

27) Die Mischna bezeichnet daher auch die Erstgeburt als „Heiliges“, aber als solches zweiten Grades, קדשים קלים, wie Passa und Viehzehnt, *Sebachim* V, 8.

28) In der Deuteronomiumstelle wird das „Du“ 15, 20 als Anrede an die Priester, nicht (wie es der ursprüngliche Sinn der Stelle ist) als Anrede an die Israeliten, aufgefasst.

29) In diesem Falle darf also das Fleisch von den Priestern auch an Nichtpriester verkauft und von letzteren genossen werden, s. Bartenora zu *Bechoroth* V, 1 (in Surenhusius' Mischna V, 169).

überall, nur die männliche Erstgeburt, ist gegen Geld auszulösen nach Abschätzung des Priesters unter Hinzufügung des fünften Theiles (*Num.* 18, 15. *Nehem.* 10, 37. *Lev.* 27, 27). Ein Esel sollte durch ein Schaf ausgelöst werden (*Exod.* 13, 13. 34, 20). Nach Josephus scheint die Auslösung nach einer festen Taxe von $1^1/_2$ Sekel für das Stück erfolgt zu sein. c) Die Erstgeburt des Menschen, d. h. das erste Kind einer Frau, wenn es ein Knabe war, musste im Alter von einem Monat mit fünf Sekel „gelöst" werden (*Num.* 18, 15—16; vgl. *Num.* 3, 44 ff. *Nehem.* 10, 37. *Exod.* 13, 13. 22, 28. 34, 20). Eine Darstellung des Knaben im Tempel war dabei nicht nöthig, wie | man in der Regel auf Grund von *Luc.* 2, 22 f. meint[30]). Unter den Sekeln sind, wie hier ausdrücklich bemerkt wird, solche in tyrischer Währung zu verstehen[31]). Die Taxe galt für Reiche wie für Arme ohne Unterschied[32]).

---

30) S. dagegen: Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur (1875) S. 110 ff.

31) *Bechoroth* VIII, 7; vgl. oben S. 55 Anm. 171. Ein Sekel in phönicischer (= althebräischer) Währung beträgt ungefähr 2 Mark 62 Pfennige deutschen Geldes (Hultsch, Griech. und röm. Metrologie, 2. Aufl. S. 420), fünf Sekel also etwa 13 Mark. — Die ältere Gesetzgebung (*Exod.* 13, 13. 34, 20) meint mit der „Lösung" sicher nicht Auslösung in Geld, sondern gegen ein Opfer.

32) S. überh. *Philo, De praemiis sacerdotum* § 1 (*Mang.* II, 233): *Τρίτον ἐστὶ γέρας τὰ πρωτότοκα ἀρρενικὰ καὶ πάντα τῶν χερσαίων ὅσα πρὸς ὑπηρεσίας καὶ χρῆσιν ἀνθρώπων. Ταῦτα γὰρ κελεύει διαδίδοσθαι τοῖς ἱερωμένοις ἀνθρώποις. Βοῶν μὲν καὶ προβάτων καὶ αἰγῶν αὐτὰ τὰ ἔκγονα, μόσχους καὶ κριοὺς καὶ χιμάρρους, ἐπειδὴ καθαρὰ καὶ πρὸς ἐδωδὴν καὶ πρὸς θυσίας ἐστί τε καὶ νενόμισται· λύτρα δὲ κατατιθέναι τῶν ἄλλων ἵππων καὶ ὄνων καὶ καμήλων καὶ τῶν παραπλησίων μὴ μειοῦντας τὴν ἀξίαν. Ἔστι δὲ καὶ ταῦτα παμπληθῆ ..... Τὴν δὲ τῶν πρωτοτόκων υἱῶν καθιέρωσιν, ὡς ὑπὲρ τοῦ μήτε γονεῖς τέκνων μήτε τέκνα γονέων διαζεύγνυσθαι, τιμᾶται τὴν ἀπαρχὴν ἀργυρίῳ ῥητῷ, προστάξας ἴσον εἰσφέρειν καὶ πένητα καὶ πλούσιον.* Vgl. auch *De caritate* § 10 (*ed. Mang.* II, 391). — *Josephus Antt.* IV, 4, 4: *τῶν τετραπόδων δὲ τῶν εἰς τὰς θυσίας νενομισμένων τὸ γεννηθὲν πρῶτον, ἂν ἄρσεν ᾖ, καταθῦσαι παρασχεῖν τοῖς ἱερεῦσιν, ὥστε αὐτοὺς πανοικὶ σιτεῖσθαι ἐν τῇ ἱερᾷ πόλει· τῶν δ' οὐ νενομισμένων ἐσθίειν παρ' αὐτοῖς κατὰ τοὺς πατρίους νόμους τοὺς δεσπότας τῶν τικτομένων σίκλον καὶ ἥμισυ αὐτοῖς ἀναφέρειν, ἀνθρώπου δὲ πρωτοτόκου πέντε σίκλους.* — Mischna Tractat *Bechoroth.* — *Hottinger, De primogenitis, Marb.* 1711. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. III, Cap. 44. Winer RWB. Art. „Erstgeburt". Saalschütz I, 348 f. Haneberg S. 569—571. Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese etc. 1851, S. 98 f. (über die LXX zu *Exod.* 13, 13 und 34, 20). Ritter, Philo S. 118—122. 136 f. (am eingehendsten und genauesten). Knobel-Dillmann, Exeget. Handbuch zu *Exod.* 13, 1—2. Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur 1875, S. 110—118. 390—392 (speciell über die Erstgeburt des Menschen). Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha 1. Thl. 1885, S. 29 (über die Auslösung der Esels-Erstgeburt).

2) Von allem Fleisch, das überhaupt geschlachtet wurde, erhielten die Priester drei Stücke: Vorderfuss, Kinnbacken und Magen. In diesem Sinne, also von den zum profanen Gebrauch geschlachteten, nicht von den geopferten Thieren wurde nämlich *Deut.* 18, 3 verstanden. Die Vorschrift bezieht sich, auch nach der späteren Auslegung, nur auf die opferbaren Thiere: Rinder, Schafe und Ziegen[33]. — 3) Auch von dem Ertrag der Schafschur musste eine Abgabe an die Priester entrichtet werden, jedoch nur wenn Einer mehrere Schafe hatte; nach der Schule Schammai's schon bei zweien, nach der Schule Hillel's erst bei fünfen. Die Abgabe sollte fünf judäische (= zehn galiläische) Sela betragen[34].

III) Neben den regelmässigen Abgaben fielen den Priestern auch noch zahlreiche unregelmässige und ausserordentliche Abgaben anheim. Im Grunde gehören in diese Kategorie schon eine grosse Zahl der Opfer, die aus den verschiedensten Anlässen dargebracht wurden (s. oben S. 247); ausserdem aber auch noch folgende: 1) Die Gelübde. Diese konnten sehr verschiedener Art sein. Man konnte Menschen oder sich selbst dem Heiligthum weihen. In diesem Falle war Auslösung gegen Geld die Regel. Für einen Mann waren fünfzig Sekel, für eine Frau dreissig Sekel zu entrichten. Man konnte aber auch Thiere, Häuser oder Grundstücke dem Heiligthum weihen. Waren die Thiere opferbar, so mussten sie *in natura*

---

33) S. überh. ausser *Deut.* 18, 3: *Philo, De praemiis sacerdotum* § 3 (*Mang.* II, 235): *Ἀπὸ δὲ τῶν ἔξω τοῦ βωμοῦ θυομένων ἕνεκα κρεωφαγίας τρία προστέτακται τῷ ἱερεῖ δίδοσθαι, βραχίονα καὶ σιαγόνα καὶ τὸ καλούμενον ἤνυστρον.* — *Joseph. Antt.* IV, 4, 4: *εἶναι δὲ καὶ τοῖς κατ' οἶκον θύουσιν, εὐωχίας ἕνεκα τῆς αὐτῶν, ἀλλὰ μὴ θρησκείας, ἀνάγκην κομίζειν τοῖς ἱερεῦσιν ἤνυστρόν τε καὶ χελύνιον καὶ τὸν δεξιὸν βραχίονα τοῦ θύματος.* Ueber die Bedeutung von *χελύνιον* (nicht Brust, sondern Kinnbacke) s. Bernard's und Havercamp's Ausgaben des Josephus zu d. Stelle. — Mischna Tractat *Chullin* X und dazu die Gemara *fol.* 130 ff. *Siphre* zu *Deut.* 18, 3 bei *Ugolini* XIII, 1113—1115 (auch hier, wie bei Josephus, der rechte Vorderfuss). — *Hieronymus, Epist.* 64 *ad Fabiolam c.* 2 (*Vallarsi* I, 355): *caeterum et alia tria, exceptis primitiis hostiarum, et de privato et de macello publico, ubi non religio sed victus necessitas est, sacerdotibus membra tribuuntur, brachium, maxilla et venter.* — Kaiser Julian bei *Cyrill. adv. Julian. p.* 305 *sq.*: *Ἰουδαῖοι καὶ νῦν ἔτι . . . . τὸν δεξιὸν ὦμον διδόασιν ἀπαρχὰς τοῖς ἱερεῦσιν* (dazu Friedmann und Grätz, Theol. Jahrbb. 1848, S. 359 ff.). — Bernard's und Havercamp's Ausgaben des Josephus zu *Antt.* IV, 4, 4. Saalschütz I, 350. Haneberg S. 576 f. Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 181 f. Knobel zu *Deut.* 18, 3. Ritter, Philo S. 124 f. Wellhausen I, 158 f.

34) S. überh. *Deut.* 18, 4. *Tobit* 1, 6. *Joseph. Antt.* IV, 4, 4: *εἶναι δὲ ἀπαρχὰς αὐτοῖς καὶ τῆς τῶν προβάτων κουρᾶς.* Mischna *Chullin* XI, 1–2. *Siphre* zu *Deut.* 18, 4 bei *Ugolini* XIII, 1113. — *Philo, De caritate* § 10 (*Mangey* II, 391) nennt diese Abgabe irrthümlich unter den Zehnten.

abgeliefert werden. Bei unreinen Thieren, Häusern und Grundstücken konnte ebenfalls Auslösung in Geld eintreten unter verschiedenen Bedingungen, die im Gesetz näher fixirt werden [35]). — 2) Eine besondere Art der Gelübde war die **Bannung**, d. h. die nicht-lösbare Weihung an das Heiligthum. Wenn etwas in dieser Form (als Banngut, חֵרֶם) dem Heiligthum geweiht war, so war es demselben, d. h. den Priestern, *in natura* verfallen, es mochte nun Mensch, Vieh oder Grundeigenthum sein [36]). — 3) Endlich gehörte den Priestern auch der **Reue-Ersatz** für entwendetes oder irgendwie unrechtmässig erworbenes Gut in dem Falle, dass dasselbe seinem rechtmässigen Eigenthümer nicht mehr zurückerstattet werden konnte [37]). — In Betreff der beiden letzten Gefälle lautet das Gesetz deutlich dahin, dass sie den **Priestern** persönlich gehörten. Die Gelübde dagegen scheint man in der Regel für allgemeine Cultuszwecke verwendet zu haben [38]). Doch nennt Josephus unter den **priesterlichen** Einkünften bestimmt das Lösegeld von fünfzig, resp. dreissig Sekel für

---

35) S. überh. *Lev.* 27. *Deut.* 23, 22—24. *Joseph. Antt.* IV, 4, 4. *Ev. Matth.* 15, 5. *Marc.* 7, 11. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. III, Cap. 45. Saalschütz, Das mosaische Recht I, 150—153. 358—367. Winer RWB. Art. „Gelübde". Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. IV, 788—790 (Art. „Gelübde bei den Hebräern"). Knobel-Dillmann, Exeget. Handbuch, zu *Lev.* 27. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 370—376. — *Lightfoot, Horae hebr.* zu *Matth.* 15, 5 (*Opp. ed. Roterodamens.* II, 332 *sq.*) *Edzard, Tractatus Talmudicus Aboda sara* 1710, *p.* 294 *sqq. Schoettgen. Horae hebr., Wolf, Curae phil. in Nov. Test., Wetstein, Nov. Test.*, sämmtlich zu *Matth.* 15, 5; überh. die Ausleger zu *Matth.* 15, 5 und *Marc.* 7, 11; auch „Saat auf Hoffnung" herausgeg. von Delitzsch, Jahrg. 1875 S. 37—40. — Ueber die Gültigkeit der Gelübde bei Frauen s. *Num.* 30; Mischna Tractat *Nedarim.*

36) S. *Lev.* 27, 28. *Num.* 18, 14. *Ezechiel* 44, 29. Saalschütz I, 368—373. Winer RWB. Art. „Bann". — Nicht hierher gehört *Lev.* 27, 29. S. darüber Knobel-Dillmann zu d. Stelle.

37) *Num.* 5, 5—8.

38) *Schekalim* IV, 6—8: Wenn Jemand sein Vermögen (נְכָסָיו) heiligt . . . . und es ist darunter Vieh, das für den Altar geeignet ist, männliches oder weibliches, so soll nach R. Elieser das männliche zu Brandopfern und das weibliche zu Mahlopfern an die, welche solche brauchen, verkauft werden und das Geld mit dem übrigen Vermögen der Kasse der Tempel-Erhaltung (לְבֶדֶק הַבַּיִת) zufallen. R. Josua sagt: die männlichen opfert man als Brandopfer, die weiblichen verkauft man an solche, welche Mahlopfer brauchen, und für das Geld werden Brandopfer dargebracht; das übrige Vermögen fällt der Kasse der Tempel-Erhaltung zu. . . . . . Wenn Jemand sein Vermögen heiligt, und es sind dabei für den Altar geeignete Dinge, Wein, Oel, Geflügel, so sollen sie nach R. Eleasar an die, welche solche Opferarten brauchen, verkauft, für das Geld aber Brandopfer dargebracht werden; das übrige Vermögen fällt der Kasse der Tempel-Erhaltung zu".

den Fall, dass Jemand sich selbst Gott als Eigenthum geweiht hat[39]. Und die rabbinischen Gelehrten rechnen zu den 24 Priestergaben ausser dem Banngut und dem Reue-Ersatz auch den als Gelübde dargebrachten „Erbacker“ (*Lev.* 27, 16—21)[40].

In welchem Umfang alle diese Abgaben auch von den Juden in der Diaspora dargebracht wurden, lässt sich im Einzelnen nicht mehr mit Sicherheit sagen[41]. Jedenfalls ist ein grosser Theil davon auch von der Diaspora entrichtet worden und bildete durch seine Massenhaftigkeit eine ergiebige Quelle des priesterlichen Wohlstandes. — Auch über die Art und Weise der Entrichtung können wir uns nicht mehr durchweg eine deutliche Vorstellung machen. Manche Abgaben, wie die Challa und die drei Fleischstücke beim Schlachten, waren ja von der Art, dass sie keine längere Aufbewahrung ertrugen. Eine Ablieferung nach Jerusalem war also hier unmöglich. Jedenfalls sind sie an den Orten, wo Priester waren, diesen direct gegeben worden[42]. Soweit es aber irgend thunlich, war die Verwaltung der Abgaben in Jerusalem centralisirt. Dorthin wurden sie abgeliefert; von da wurden sie dann an die Priester vertheilt[43]. Diese priesterliche Centralverwaltung erstreckte sich auch über den Zehnten, der in Wirklichkeit gar

---

39) *Jos. Antt.* IV, 4, 4.

40) Vgl. die oben Anm. 6 citirten rabbinischen Stellen.

41) Material hierüber: *Challa* IV, 7—11. *Jadajim* IV, 3. *Chullin* X, 1 (die drei Stücke beim Schlachten auch ausserhalb Palästina's abzugeben). *Cicero pro Flacco* 28. *Philo, De monarchia* II, 3 (*Mang.* II, 224). *Legat. ad Cajum* § 23. 40 (*Mang.* II, 568 *sq.* 592). *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2. XVI, 6, 2—7. XVIII, 9, 1. *Epiphan. haer.* 30, 11. *Cyrill. adv. Julian. p.* 306 A. Die Stellen aus Philo und Josephus beziehen sich allerdings vor allem auf die Didrachmensteuer; aber nicht auf diese allein, s. *Antt.* XVIII, 9, 1: *τό τε δίδραχμον* .... *καὶ ὁπόσα ἄλλα ἀναθήματα*. — *Hottinger, De decimis Judaeorum p.* 100 *sqq.* (*Exercit.* V). Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851) S. 98 f.

42) Von der Teruma heisst es *Terumoth* II, 4: „Ueberall wo ein Priester ist, entrichtet man die Teruma vom Besten; wo aber kein Priester ist, von dem, was sich lange erhält“. — Nach *Challa* IV, 8—9 können Challa, Banngut, Erstgeburten, Lösegeld für erstgeborene Söhne, Lösegeld für Erstgeburt des Esels, Vorderfuss, Kinnbacken und Magen (beim profanen Schlachten), Abgabe von der Schafschur u. A. „jedem Priester“ gegeben werden. Daher mussten z. B. Teruma, Zehnt und Erstgeburten auch noch nach der Zerstörung des Tempels entrichtet werden, *Bikkurim* II, 3. *Schekalim* VIII, 8.

43) S. bes. II *Chron.* 31, 11—19. *Nehem.* 12, 44. 13, 5. *Maleachi* 3, 10. — *Philo, De praemiis* § 4 (*Mang.* II, 235 *sq.*): *Ὑπὲρ δὲ τοῦ μηδένα τῶν διδόντων ὀνειδίζειν τοῖς λαμβάνουσι, κελεύει τὰς ἀπαρχὰς εἰς τὸ ἱερὸν κομίζεσθαι πρότερον, εἶτ' ἐνθένδε τοὺς ἱερεῖς λαμβάνειν.*

nicht an die Leviten, sondern an die Priester abgeliefert und von diesen verwaltet wurde[44]).

Zum Genuss der priesterlichen Einkünfte waren nicht nur die Priester selbst, sondern auch deren Angehörige berechtigt. Nur das „Hochheilige“ durfte lediglich von Priestern genossen werden (s. oben S. 247 f.). Im Uebrigen kamen die Einkünfte allen zum Hausstand des Priesters Gehörigen zu gute: Frauen, Töchtern und Sklaven. Ausgenommen waren gemiethete Arbeiter und | die an Nichtpriester verheiratheten Töchter. In allen Fällen aber durften die Gaben nur im Zustande levitischer Reinheit genossen werden[45]). — In Betreff der Priester wurde kein Unterschied gemacht zwischen den wirklich fungirenden und den wegen Leibesfehlern vom Dienst ausgeschlossenen. Die letzteren durften sogar, wenn ihre Abtheilung zum Dienst kam, auch vom Hochheiligen geniessen[46]).

Alle bisher aufgezählten Abgaben bildeten nur das persönliche Einkommen der Priester. Von ihnen sind nun noch zu unterscheiden die Abgaben, welche direct zur Unterhaltung des öffentlichen Cultus bestimmt waren. Die wichtigste davon war die Halbsekel- oder Didrachmen-Steuer[47]). Eine Steuer dieser Art hat bis zum Exil überhaupt nicht existirt, da bis dahin die

44) Vgl. *Joseph. Vita* 12. 15. *Antt.* XX, 8, 8. 9, 2. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 138 ff. Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1877, S. 448 f. Wellhausen I, 171 f. Ritter, Philo und die Halacha S. 123 f. Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1886, S. 97 ff. — Zur Zeit Nehemia's wurde der Zehnt noch genau nach Vorschrift des Priestercodex den Leviten gegeben, und von diesen nur der Zehnte vom Zehnt an die Schatzkammern des Tempels abgeliefert, doch geschah beides unter priesterlicher Aufsicht (*Nehem.* 10, 38—39). — Die Mischna scheint als das Correcte vorauszusetzen, dass die Priester und die Leviten je ihren Antheil direct vom Eigenthümer erhalten (*Maaser scheni* V, 6).

45) *Lev.* 22, 1—16. *Philo, De monarchia Lib.* II § 13—15 (*ed. Mangey* II, 230—233). *Joseph. Antt.* IV, 4, 4: *πάντων δὲ τῶν τοῖς ἱερεῦσι τελουμένων κοινωνεῖν διέταξε καὶ τοὺς οἰκέτας καὶ θυγατέρας καὶ γυναῖκας, ἔξω τῶν ὑπὲρ ἁμαρτημάτων ἐπιφερομένων θυσιῶν· ταύτας γὰρ ἐν τῷ ἱερῷ μόνοι δαπανῶσιν οἱ ἄρρενες τῶν ἱερέων αὐθημερόν.* — *Terumoth* VI, 2. VII, 2. *Siphra* zu *Lev.* 22, 10 ff. bei *Ugolini*, *Thesaurus* XIII, 1102 ff.

46) *Lev.* 21, 22. *Philo, De monarchia* II, 13. *Joseph. Antt.* III, 12, 2. *Bell. Jud.* V, 5, 7. *Sebachim* XII, 1. *Menachoth* XIII, 10 *fin.*

47) Vgl. Winer RWB. Art. „Abgaben“. Saalschütz I, 291—293. Wieseler, Chronologische Synopse S. 264 ff. Ders., Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien S. 108 ff. Huschke, Ueber den Census und die Steuerverfassung der früheren römischen Kaiserzeit (1847) S. 202—208. Keim, Geschichte Jesu II, 599 ff. Meyer und andere Ausleger zu Matth. 17, 24. Baudissin, Gesch. des alttestamentl. Priesterthums S. 220 (und die dort genannte Literatur). Ryssel, Art. „Abgaben“ in Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. I, 92.

öffentlichen Opfer durch den König bestritten wurden (*Ezech.* 45, 17 ff.; 46, 13—15 nach LXX). Zur Zeit Nehemia's wurde sie bereits entrichtet, betrug aber damals nur ein Drittel Sekel (*Nehem.* 10, 33—34). Die Erhöhung auf einen halben Sekel kann erst nach Nehemia eingeführt worden sein. Die betreffende Stelle des Pentateuches, in welcher die Halbsekel-Steuer vorgeschrieben wird (*Exod.* 30, 11—16), ist demnach als eine spätere Novelle zum Priestercodex zu betrachten, was ohnehin auch aus anderen Gründen wahrscheinlich ist[48]). Ueber die thatsächliche Entrichtung dieser Steuer im Zeitalter Christi haben wir verschiedene sichere Zeugnisse[49]). Sie musste von jedem männlichen Israeliten, der zwanzig Jahre oder darüber alt war, gleichviel | ob reich oder arm, bezahlt werden[50]), und zwar, wie alle heiligen Abgaben, in althebräischer oder tyrischer (phönicischer) Währung[51]). Der Termin für die Bezahlung war der Monat Adar (ungefähr März)[52]); die Entrichtung geschah in der Art, dass die Beträge zunächst innerhalb einer Gemeinde gesammelt und dann von Gemeindewegen nach Jerusalem abgeliefert wurden[53]). — Verwendet wurde diese Steuer hauptsächlich zur Bestreitung des täglichen Brandopfers und überhaupt aller im Namen des Volkes darzubringenden Opfer, sowie auch zu anderen öffentlichen Zwecken[54]). — Nach der Zerstörung Jerusalems musste das Didrachmon eine Zeit

---

48) S. Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 412. Was Ryssel a. a. O. dagegen bemerkt, ist wenig überzeugend. — Die Exodusstelle spricht an sich nur von einer einmaligen Abgabe, welche bei der Musterung zur Zeit Mosis (*Num.* 1) entrichtet werden sollte. Indirect soll aber damit sicherlich eine gesetzliche Grundlage geschaffen werden für die Einforderung einer regelmässigen Halbsekelsteuer. In diesem Sinne hat es auch schon der Chronist verstanden (II *Chron.* 24, 4—10).

49) *Ev. Matth.* 17, 24. *Jos. Antt.* XVIII, 9, 1. *Bell. Jud.* VII, 6, 6. Mischna Tractat *Schekalim.*

50) *Exod.* 30, 14—15. *Philo, De monarchia* II, 3 (*Mang.* II, 224): *Προστέτακται γὰρ ἀνὰ πᾶν ἔτος ἀπαρχὴν εἰσφέρειν ἀπὸ εἰκοσαετοῦς ἀρξαμένους.*

51) *Tosephta Kethuboth* XII *fin.*: „Alles Geld, von dem das Gesetz spricht, ist tyrisches Geld (כסף צורי)“. Die erhaltenen hebräischen Sekel-Münzen stimmen in der That mit den Münzen phönicischer Währung überein. Ein halber Sekel ist also = zwei tyrische Drachmen oder ungefähr 1 Mark 31 Pfennige deutschen Geldes. Vgl. oben S. 55 f. u. 254. — Im Zeitalter Christi wurde in Palästina nur in römischer Währung geprägt, deren Münzfuss dem attischen entspricht, s. überh. oben S. 52 ff. Man hatte daher beim Entrichten der heiligen Abgaben sehr oft die Wechsler nöthig.

52) *Schekalim* I, 1 u. 3.

53) *Schekalim* II, 1. Vgl. *Ev. Matth.* 17, 24.

54) *Nehem.* 10, 33—34. *Schekalim* IV, 1—3.

lang an den Tempel des *Jupiter Capitolinus* in Rom abgeliefert werden[55]. Unter Nerva ist zwar die *calumnia fisci judaici* beseitigt, die Steuer selbst aber nicht aufgehoben worden[56].

Zu der Halbsekel-Steuer kam als regelmässige Abgabe für den Tempel namentlich noch die jährliche Holzlieferung für den Bedarf des Brandopferaltares hinzu[57]. Schon zur Zeit Nehemia's war | angeordnet worden, dass die Priester, die Leviten und das Volk zu gewissen Zeiten des Jahres das Holz für den Altar liefern sollten, alle nach ihren „Vaterhäusern", indem die Reihenfolge durch's Loos bestimmt wurde (*Nehem.* 10, 35. 13, 31). In der späteren Zeit geschah die Holzlieferung vorwiegend am 15. Ab, der eben dadurch einen gewissen festlichen Charakter erhielt[58]. Doch wurde auch in dieser späteren Zeit noch von einzelnen Geschlechtern an anderen Tagen geliefert[59].

---

55) *Joseph. Bell. Jud.* VII, 6, 6. *Dio Cass.* LXVI, 7. — Vgl. *Sueton. Domitian.* 12: *Judaicus fiscus acerbissime actus est.*

56) Ersteres ist bezeugt durch eine Münze Nerva's mit der Umschrift *fisci Judaici calumnia sublata* (*Madden*, *History of Jewish Coinage p.* 199). Wahrscheinlich ist damit die Denunciation im Interesse des *fiscus Judaicus* gemeint, welche Nerva verbot (s. unten § 31, II, 2). Die Steuer selbst ist auch später noch entrichtet worden; vgl. *Appian. Syr.* 50 und besonders *Origenes Epist. ad. African.* § 14 (*ed. Lommatzsch* XVII, 44): *καὶ νῦν γοῦν Ῥωμαίων βασιλευόντων, καὶ Ἰουδαίων τὸ δίδραχμον αὐτοῖς τελούντων.* — Die Rabbinen ihrerseits haben bestimmt, dass die Halbsekel-Steuer nicht Pflicht sei, wenn kein Tempel besteht (*Schekalim* VIII, 8).

57) S. hierüber: Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael II, 144 f. Grätz, Geschichte der Juden 3. Aufl. III, 612 (Note 1) und 668 f. (Note 14) = 4. Aufl. S. 571 und 707 f. *Derenbourg*, *Histoire de la Palestine p.* 109 *not.* 2. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud II. Abth. S. 881 f. (Artikel „Opferholzspende").

58) *Megillath Taanith* § 11 (bei *Derenbourg p.* 443. 445). — *Joseph. Bell. Jud.* II, 17, 6: *τῆς τῶν ξυλοφορίων ἑορτῆς οὔσης, ἐν ᾗ πᾶσιν ἔθος ὕλην τῷ βωμῷ προσφέρειν.* Da Josephus *B. J.* II, 17, 7 den darauf folgenden Tag als den 15. Loos (= Ab) bezeichnet, so würde sich für die Holzlieferung der 14. Ab ergeben. Dass aber der 15. Ab der Haupttag war, unterliegt nach den rabbinischen Quellen keinem Zweifel, s. *Megillath Taanith* § 11, Mischna *Taanith* IV, 5. IV, 8; im Allgemeinen auch *Taanith* IV, 4. *Megilla* I, 3. *jer. Taanith* 68b—69c. *jer. Megilla* 70c. *bab. Taanith* 28a—31a.

59) Mischna *Taanith* IV, 5: „Die Zeiten zur Holzlieferung waren für Priester und Volk neun bestimmte Tage:

1. Am 1. Nisan lieferte das Haus Arach vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 5. *Nehem.* 7, 10).
2. Am 20. Tammus das Haus David vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 8, 2).
3. Am 5. Ab das Haus Parĕosch vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 3. 8, 3. 10, 25. *Nehem.* 3, 25. 7, 8. 10, 15).
4. Am 7. Ab das Haus Jonadab's des Rechabiten (vgl. II *Reg.* 10, 15. 23. *Jerem.* 35, 8. I *Chron.* 2, 55).

Zulässig waren alle Holzarten ausser vom Oelbaum und vom Weinstock[60]).

Grosse Reichthümer müssen endlich dem Tempel auch durch freiwillige Schenkungen zugeflossen sein. Es ist schon erwähnt worden, dass wahrscheinlich der grösste Theil der Gelübde nicht den Priestern persönlich zufiel, sondern für Cultuszwecke verwendet wurde (s. oben S. 256). Jedenfalls gilt dies von den für bestimmte | Zwecke dargebrachten Gelübden und von den sonstigen freiwilligen Gaben, die nicht gerade auf Grund eines Gelübdes geweiht wurden[61]). Sehr häufig wurden einzelne Gegenstände geschenkt, die zum Gebrauch beim Cultus oder zur Zierde des Tempels dienten[62]). Man konnte z. B., um nur Einiges zu erwähnen, zur Erweiterung des goldenen Weinstocks über dem Tempelthore Gold in Form einzelner Blätter, Trauben oder Beeren schenken[63]); der reiche Alabarch Alexander in Alexandria stiftete die Gold- und Silber-Bekleidung für die Thore des Vorhofes[64]); selbst vornehme Nichtjuden stifteten nicht selten Weihgeschenke für den Tempel (s. darüber am Schluss dieses Paragraphen). Das Gewöhnlichste waren wohl Gaben in Geld; und da war selbst das Scherflein der armen Wittwe nicht unwillkommen (*Ev. Marc.* 12, 41—44. *Luc.* 21, 1—4). In der Schatzkammer des Tempels waren dreizehn posaunenförmige Kasten aufgestellt, in welche das für die einzelnen Cultuszwecke bestimmte Geld eingelegt wurde. Nicht weniger als sechs davon enthielten die „freiwilligen Gaben" schlechthin, ohne nähere

---

5. Am 10. Ab das Haus Sĕnaa vom Stamme Benjamin (vgl. *Esra* 2, 35. *Nehem.* 3, 3. 7, 38).
6. Am 15. Ab das Haus Sattu vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 8. 10, 27. *Nehem.* 7, 13. 10, 15).
   An demselben Tage: Die Priester.
   Die Leviten.
   Die von unbekannter Abstammung.
   Die *Benê Gonbê Eli* und die *Benê Koẓ'ê Keẓi'oth.*
7. Am 20. Ab das Haus Pachath-Moab vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 6. 8, 4. 10, 30. *Nehem.* 3, 11. 7, 11. 10, 15).
8. Am 20. Elul das Haus Adin vom Stamme Juda (vgl. *Esra* 2, 15. 8, 6. *Nehem.* 7, 20. 10, 17).
9. Am 1. Tebeth das Haus Parĕosch zum zweitenmale".

60) *Tamid* II, 3. Anders: Buch der Jubiläen c. 21 (in Ewald's Jahrbb. der bibl. Wissensch. III, 19). *Testam.* XII *Patriarch. Levi* c. 9.

61) Dass man zwischen Gelübden (נדרים) und freiwilligen Gaben (נדבות) wenigstens formell unterschied, sieht man z. B. aus *Megilla* I, 6.

62) S. im Allgemeinen *Jos. Bell. Jud.* V, 13, 6. *Mischna Joma* III, 10.

63) *Middoth* III, 8 *fin.*

64) *Jos. Bell. Jud.* V, 5, 3.

Bestimmung; und diese wurden sämmtlich, wie wenigstens die Mischna behauptet, zu Brandopfern verwendet (weil nämlich bei diesen am meisten, so zu sagen, Gott zu gute kam)[65].

III. Die einzelnen Ämter.

Die grosse Zahl der Priester, die Fülle ihrer Einkünfte, die Mannigfaltigkeit ihrer Functionen erforderten auch eine reiche Gliederung der Aemter. Es ist bereits im ersten Abschnitt gezeigt worden, wie die ganze Priesterschaft in 24 Geschlechter getheilt war, deren jedes einen einheitlichen Körper für sich bildete mit Vorstehern und Aeltesten an der Spitze. Unabhängig von dieser gesellschaftlichen Gliederung des ganzen Standes war nun aber der Organismus specieller Aemter, die zur Durchführung der mannigfaltigen Cultuszwecke und Cultusordnungen erforderlich waren. Unter diesen speciellen Aemtern ragen (wenigstens im letzten Jahrhundert des Tempelbestandes, auf welches die folgende Darstellung sich bezieht) zwei über alle anderen hervor, die darum hier an die Spitze zu stellen sind.

| 1) Das Haupt der gesammten Priesterschaft war der Oberpriester oder, wie wir zu sagen gewohnt sind, der Hohepriester (כהן גדול, ἀρχιερεύς, in der aramäischen Landessprache: Kahna rabba, s. oben S. 20 Anm. 61)[1]. Das Charakteristische seiner Stellung war die Vereinigung einer politischen und einer priesterlichen Würde in einer Person. Er war nicht nur der höchste Cultusbeamte, der allein zur Ausübung gewisser Cultushandlungen von höchster religiöser Bedeutung, wie namentlich zur Darbringung des Opfers am Versöhnungstage berechtigt war; sondern er war zugleich auch das politische Oberhaupt des Volkes, also das Staatsoberhaupt, soweit eben der Staat nicht von fremden Herren regiert wurde. In der Zeit der Unabhängigkeit waren die erblichen hasmonäischen Hohenpriester zugleich Fürsten und Könige; später sind die Hohenpriester wenigstens die Präsidenten des Synedriums und die obersten Vertreter des Volkes auch in allen politischen Angelegenheiten den

---

65) *Schekalim* VI, 5—6.

1) Vgl. über ihn: Winer RWB. *s. v.*; Oehler Art. „Hoherpriester“ in Herzog's Real-Enc. (1. Aufl. VI, 198—206, 2. Aufl. VI, 237—245, revidirt von Delitzsch), und die von beiden citirte Literatur; auch: Graf Art. „Priester“ in Schenkel's Bibellex., Wellhausen, Gesch. Israels I, 153—156. Riehm, Handwörterb. des bibl. Altertums *s. v.* Baudissin, Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums S. 26—28, 88 f., 127—130, 140—142, 214, 251—253, 289 f. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen, übers. von Budde 1894, S. 475 ff.

Römern gegenüber gewesen (Näheres s. oben § 23, IV). Die vornehme sociale Stellung des Hohenpriesters brachte es mit sich, dass er nur bei festlichen Gelegenheiten als Priester fungirte. Gesetzlich verpflichtet war er dazu nur am Versöhnungstage, an welchem er das grosse Sündopfer des Volkes vor Gott brachte (*Lev.* 16); nach der späteren Praxis hatte er auch in der Woche vor dem Versöhnungstage das tägliche Opfer darzubringen [2]). Im Uebrigen hatte er vollkommen freie Hand, zu opfern, wann er wollte [3]). Nach dem Zeugniss des Josephus that er dies in der Regel an jedem Sabbath und an den Neumonds- und Jahresfesten [4]). Mit diesen Opfern, die er als Vertreter des Volkes und in dessen Namen darbrachte, ist nicht zu verwechseln das tägliche Speisopfer, das er von sich aus als eigenes Opfer darzubringen hatte (*Lev.* 6, 12—16). Hierbei kam es nicht sowohl darauf an, dass er selbst ministrirte (was in der Regel nicht geschehen ist), als darauf, dass er die Kosten bestritt [5]). — Die Einzigartigkeit seiner Stellung kam auch zum Ausdruck in der beson|deren Reinheit und Heiligkeit, die von ihm gefordert wurde (s. oben S. 228, 230), sowie in einem prachtvollen Dienstgewande, das er bei Verrichtung seiner priesterlichen Functionen trug [6]). Nur am Versöhnungstage, wenn er in's Allerheiligste eintrat,

2) *Joma* I, 2.

3) *Joma* I, 2. *Tamid* VII, 3.

4) *Bell. Jud.* V, 5, 7: *ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἀνῄει μὲν σὺν αὐτοῖς, ἀλλ' οὐκ ἀεί, ταῖς δ' ἑβδομάσι καὶ νουμηνίαις καὶ εἴ τις ἑορτὴ πάτριος ἢ πανήγυρις πάνδημος ἀγομένη δι' ἔτους.* — Auch die hasmonäischen Fürsten und Könige haben die priesterlichen Functionen thatsächlich ausgeübt. S. *Jos. Antt.* XIII, 10, 3 (Joh. Hyrkan), XIII, 13, 5 (Alexander Jannäus).

5) *Jos. Antt.* III, 10, 7. Näheres s. unten Abschnitt IV.

6) Dieses Prachtgewand wird von den biblischen und nachbiblischen Quellen mit besonderer Vorliebe beschrieben. S. *Exod.* 28 und 39. *Sirach* 45, 6—13. 50, 5 ff. *Aristeas ed. Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 271, 21—272, 9 (in Havercamp's Josephus II, 2, 113). *Philo, Vita Mosis* III, 11—14 (*ed. Mang.* II, 151—155); *de monarchia* II, 5—6 (*ed. Mang.* II, 225—227). *Josephus Antt.* III, 7, 4—7 und *Bell. Jud.* V, 5, 7. *Mischna Joma* VII, 5. *Hieronymus Epist.* 64 *ad Fabiolam c.* 10—18 (*ed. Vallarsi* I, 360—366). — Aus der Literatur sei hervorgehoben: *Joh. Braun, Vestitus sacerdotum Hebraeorum, Amst.* 1680. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Cap. 4—8. *Bened. Dav. Carpzov, De pontificum Hebraeorum vestitu sacro* (in *Ugolini, Thes. t.* XII, daselbst in *t.* XII und XIII auch noch andere Monographien). *Ugolini, Thes.* XIII, 163—434. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, 61—165. Leyrer, Art. „Kleider, heilige bei den Hebräern" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VII, 714—722, und die daselbst citirte Literatur. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 534—555. *De Saulcy, Revue archéologique, Nouv. Série t.* XX, 1869, *p.* 91—115. Grünbaum, Die Priestergesetze bei Flavius Josephus (1887) S. 37—55. Auch die in Anm. 1 citirte Literatur über die Hohenpriester. Die Universitätsbibliothek zu Giessen besitzt handschriftlich ein sehr

trug er einfache weisse Kleider, die übrigens auch aus der kostbarsten pelusischen und indischen Leinwand (oder Baumwolle?) angefertigt waren [7]).

2) Dem Hohenpriester am nächsten stand dem Range nach der סָגָן oder סֶגֶן, aramäisch סְגַן, über dessen amtliche Functionen freilich die rabbinischen Autoritäten sehr im Unklaren sind. Man meint gewöhnlich, er sei der Stellvertreter des Hohenpriesters gewesen und habe namentlich die Aufgabe gehabt, für diesen einzutreten, wenn er durch levitische Verunreinigung an der Ausübung seines Dienstes verhindert war [8]); diese Meinung ist auch unter christlichen Gelehrten | bis auf den heutigen Tag noch die herrschende [9]). Sie ist aber sicher falsch. Die sämmtlichen Stellen der Mischna, an welchen der סגן erwähnt wird, geben über seine amtliche Stellung überhaupt keinen näheren Aufschluss. Sie zeigen nur, dass er im

---

gelehrtes Werk von *Martinus Mauritii, De re vestiaria Hebraeorum* 1685 (*cod. Gissens.* 593—595). — Ueber die Aufbewahrung des hohenpriesterlichen Gewandes entstand in der römischen Zeit ein ernsthafter politischer Conflict, s. *Jos. Antt.* XV, 11, 4. XVIII, 4, 3. XX, 1, 1—2; dazu Theol. Stud. und Krit. 1872, S. 627—630. Bei der Eroberung Jerusalems fiel das Prachtgewand den Römern in die Hände (*Jos. Bell. Jud.* VI, 8, 3).

7) *Lev.* 16, 4. *Mischna Joma* III, 7 (über die hier erwähnten Stoffe s. oben S. 59. Vgl. auch unten Abschnitt IV über die Priesterkleidung überhaupt). *Jos. B. J.* V, 5, 7: *ταύτην μὲν οὖν τὴν ἐσθῆτα* [οὐκ] *ἐφόρει τὸν ἄλλον χρόνον, λιτοτέραν δ' ἀνελάμβανεν ὁπότε* [δὲ] *εἰσίοι εἰς τὸ ἄδυτον.* Die eingeklammerten Worte sind hier sicher zu tilgen. — Die leinenen Kleider (בגדי לבן) trug der Hohepriester nur bei den speciell auf den Versöhnungstag bezüglichen Handlungen. Bei den übrigen Cultushandlungen trug er auch am Versöhnungstage seine Prachtgewänder (בגדי זהב), *Lev.* 16, 23—24. Genaueres darüber s. *Joma* III, 4. 6. VII, 1. 3. 4; vgl. auch *Jos. Antt.* XVIII, 4, 3 (als die Römer die Prachtgewänder in Verwahrung hatten, wurden sie den Juden ausgeliefert *τρισὶν ἑορταῖς ἑκάστου ἔτους καὶ κατὰ τὴν νηστείαν*, d. h. am Versöhnungstage).

8) So *Joma* 39a. (Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 141).

9) S. überh.: *Buxtorf, Lex. Chald. s. v.* סגן. — *Selden, De successione in pontificatum Ebraeorum* II, 1. — *Lightfoot, Ministerium templi* V, 1 (*Opp.* I, 687 *sq.*). — *Sheringam* zu *Joma* III, 9 (in Surenhusius' Mischna II, 223). — *Carpzov, Apparatus historico-criticus p.* 98 *sq.* — *Vitringa, Observationes sacrae* (1723) *lib.* VI *c.* 23, *p.* 517—531. — *Blossius* 1711, *Overkampf* 1739 (beide citirt von *Meusel, Bibliotheca historica* I, 2, 165). — *Quandt, De pontificis maximi suffraganeo* (in Ugolini's *Thesaurus t.* XII, 963—1028). — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 141. — Oehler, Art. „Hoherpriester" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VI, 204. — Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 558 f. — Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* סגן. Ders., Neuhebr. Wörterb. *s. v.* — Büchler, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels, Wien 1895, S. 103—118 (hierüber: Theol. Litztg. 1895, 516). — Ueber die סגנים im A. T. s. *Gesenius, Thesaurus s. v.*

Rang der nächste nach dem Hohenpriester war. Wenn der Hohepriester am Versöhnungstage das Loos über die beiden Böcke zog, stand der סגן ihm zur Rechten, und der Vorsteher der dienstthuenden Abtheilung (ראש בית אב) zur Linken [10]. Wenn der Hohepriester aus der Schrift vorzulesen hatte, reichte der Synagogenvorsteher die Schriftrolle dem סגן, und dieser übergab sie dem Hohenpriester [11]. Wenn der Hohepriester das tägliche Opfer darbringen wollte, stand ihm ebenfalls der סגן zur Seite [12]. Aus alledem kann man aber nicht schliessen, dass der Segan (ich wähle diese aramäische Form, da die hebräische Singularform sich nicht sicher feststellen lässt) zur Stellvertretung des Hohenpriesters im Falle von dessen Verhinderung bestimmt war. Und ein solcher Schluss wäre entschieden falsch. Denn die Mischna sagt über diese Stellvertretung vielmehr folgendes: „Sieben Tage vor dem Versöhnungstage bestimmt man einen andern Priester (כהן אחר) zur Stellvertretung des Hohenpriesters für den Fall, dass diesem ein den Dienst verhindernder Zufall zustiesse" [13]. Dies wäre doch sehr überflüssig gewesen, wenn es einen ständigen Vicarius des Hohenpriesters gegeben hätte. — Ueber die wirkliche Stellung des Segan lässt sich, wie mir scheint, sehr leicht und sicher in's Klare kommen, sobald man nur beachtet, wie die LXX das Wort סגנים im Alten Testamente übersetzen. Sie übersetzen es nämlich fast constant durch *στρατηγοί* [14]. Der סגן ist | also nichts anderes als der in den griechischen Quellen, sowohl im Neuen Testamente als bei Josephus, öfters erwähnte *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ*, der Tempelhauptmann [15]. Er hatte die oberste Aufsicht über die äussere Ordnung im Tempel. Und es begreift sich bei der Wichtigkeit dieser Stellung leicht, dass er als der im Rang dem Hohenpriester am nächsten stehende Priester angesehen wurde.

---

10) *Joma* III, 9. IV, 1.

11) *Joma* VII, 1. *Sota* VII, 7—8.

12) *Tamid* VII, 3.

13) *Joma* I, 1.

14) So *Jerem*. 51, 23. 28. 57. *Exechiel* 23, 6. 12. 23. *Esra* 9, 2 (*vulg. omitt.*). *Nehem*. 2, 16. 4, 8. 12, 40. 13, 11. *Daniel* 3, 2. 27. 6, 8. Nur selten = *ἄρχοντες* *Jes*. 41, 25. *Nehem*. 4, 13. 5, 7. 7, 5. Einmal = *σατράπαι* *Daniel* 2, 48.

15) *Actor*. 4, 1: *ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ*. Ebenso *Actor*. 5, 24. 26. — *Josephus Antt*. XX, 6, 2: *Ἀνανίαν τὸν ἀρχιερέα καὶ τὸν στρατηγὸν Ἄνανον*. — *Bell. Jud*. VI, 5, 3: *οἱ τοῦ ἱεροῦ φύλακες ἤγγειλαν τῷ στρατηγῷ*. — *Antt*. XX, 9, 3: *τὸν γραμματέα τοῦ στρατηγοῦντος Ἐλεαζάρου*. — *Bell. Jud*. II, 17, 2: *Ἐλεάζαρος υἱὸς Ἀνανίου τοῦ ἀρχιερέως, νεανίας θρασύτατος, στρατηγῶν τότε*. — An einigen der letzteren Stellen könnte möglicherweise statt des obersten *στρατηγός* einer der unteren *στρατηγοί* gemeint sein, die es ebenfalls gab, wie sogleich gezeigt werden wird.

Neben dem Segan oder *στρατηγός* im Singularis kommen auch סגנים oder *στρατηγοί* im Pluralis vor. Wenn die Festzüge der Landleute mit den Erstlingsfrüchten nach Jerusalem kamen, so gingen ihnen die vornehmsten Priester entgegen, nämlich die פַּחוֹת und סְגָנִים und גִּזְבָּרִים[16]). Den beiden an erster Stelle genannten Kategorien פַּחוֹת und סְגָנִים entsprechen bei Lucas *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοί* (*Luc.* 22, 4. 52)[17]). Was unter den *ἀρχιερεῖς* zu verstehen sei, ist bereits oben S. 221 ff. gezeigt worden. Die סגנים oder *στρατηγοί* aber sind der Art nach jedenfalls dasselbe wie der סגן oder *στρατηγός*, nur in einer geringeren Rangstufe, also ebenfalls Häupter der Tempelpolizei, aber in einer dem obersten *στρατηγός* untergebenen Stellung[18]).

In den priesterlichen Ranglisten, welche an einigen talmudischen Stellen gegeben werden, werden als die dem Hohenpriester und dem Segan Zunächststehenden die Vorsteher der Dienstabtheilungen genannt, und zwar zunächst die Vorsteher der 24 Hauptabtheilungen (ראש המשמר) und sodann die Vorsteher der Unterabtheilungen (ראש בית אב)[19]). Das Amt dieser Vorsteher bezieht sich | aber nicht direct auf den Cultus, sondern vielmehr auf die Priesterschaft als Corporation, weshalb von ihnen bereits oben S. 236 die Rede gewesen ist. Die eigentlichen Cultusämter, die hier ausser dem des Hohenpriesters und des Segan noch zu erwähnen sind, haben es theils mit der Vermögensverwaltung, theils mit der Polizeiaufsicht im Tempel, theils mit den Cultushandlungen selbst zu thun. Was wir über diese drei Kategorien wissen, ist im Wesentlichen Folgendes[20]).

I) Eine sehr wichtige Function war die Verwaltung des ungeheuren Tempelvermögens. Der Tempel zu Jerusalem bietet

---

16) *Bikkurim* III, 3.

17) Die Verbindung פַּחוֹת und סְגָנִים findet sich öfters auch im Alten Testamente (*Jerem.* 51, 23. 28. 57. *Ezech.* 23, 6. 12. 23). Die LXX übersetzen hier meistens *ἡγεμόνες* (oder *ἡγούμενοι*) *καὶ στρατηγοί*, einmal (*Jerem.* 51, 57) *ἄρχοντες καὶ στρατηγοί*. In der citirten Mischnastelle *Bikkurim* III, 3, wo es sich um Priester handelt, können daher die פַּחוֹת kaum etwas anderes sein als die *ἀρχιερεῖς*, denn die *ἄρχοντες* unter den *ἱερεῖς* sind eben die *ἀρχιερεῖς*. Bestätigt wird dies durch die Formel des Lucas.

18) Ein סגן dieser Art ist vermuthlich der in der Mischna öfters vorkommende R. Chananja סגן הכהנים. S. über ihn § 25, IV.

19) S. bes. *Tosephta Horajoth fin.* (*ed. Zuckermandel p.* 476 unten); *jer. Horajoth* 48b, bei *Ugolini Thes.* XIII, 870.

20) Vgl. *Lightfoot*, *Ministerium templi c.* V und VII. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael I, 387—424. Haneberg, Die religiösen Alterthümer S. 555 ff. Graf in Merx' Archiv I, 226—232. Ueberhaupt auch die oben S. 237 citirte Literatur über die Leviten.

uns in dieser Hinsicht ganz dasselbe Bild, wie andere berühmte Tempel des Alterthums[21]). Besonders genau sind wir jetzt durch zahlreiche inschriftliche Funde über den Besitzstand und die Vermögensverwaltung der Tempel in Delos unterrichtet. Ungeheure Schätze waren hier angesammelt; und die Finanzverwaltung wurde mit einer Sorgfalt geführt, die noch heute unsere Bewunderung erregt[22]). Aehnlich werden wir uns, wenigstens was den Reichthum des Besitzes anlangt, die Verhältnisse beim Tempel zu Jerusalem zu denken haben. Auch hier waren in den Schatzkammern des Tempels Besitzthümer mannigfaltiger Art in gewaltigen Massen angesammelt. Schon die Geräthe, die zum Opferdienst nöthig waren, repräsentirten einen

21) Dass die Tempel in der Regel ihre eigene Schatzverwaltung hatten, unabhängig von den städtischen Finanzen, zeigt Swoboda, Ueber griechische Schatzverwaltung (Wiener Studien X, 1888, S. 278—307. XI, 1889, S. 65—87).

22) Die inschriftlichen Urkunden über die Tempel zu Delos beziehen sich theils auf die Zeit der athenischen Herrschaft (5. bis 4. Jahrh. vor Chr.), theils auf die Zeit, während welcher die Insel unabhängig war (Ende des 4. bis Mitte des 2. Jahrh. vor Chr.). 1) Zur Zeit der athenischen Herrschaft wurde von den Amphiktyonen alle vier Jahre Rechnung abgelegt. Dieselbe wurde in zwei Exemplaren auf Marmor-Tafeln ausgefertigt, von welchen das eine in Athen, das andere in Delos aufbewahrt wurde, weshalb die Funde theils dort, theils hier zu Tage gekommen sind (s. *Corpus Inscriptionum Atticarum t.* I *n.* 283, *t.* II *n.* 813—828, *Homolle, Bulletin de correspondance hellénique t.* VIII, 1884, *p.* 282—327, *t.* X, 1886, *p.* 461—475 [besonders gut erhaltenes Exemplar vom J. 364 vor Chr.]). 2) Zur Zeit der Unabhängigkeit der Insel wurde von den *ἱεροποιοί* alle Jahre Rechnung abgelegt, die ebenfalls auf marmornen Tafeln aufgestellt wurde (s. *Homolle, Bulletin de correspondance hellénique t.* VI, 1882, *p.* 1—167 [Rechnung vom J. 180 vor Chr.]. *Ibid. t.* XIV, 1890, *p.* 389—511, XV, 1891, *p.* 113—168 [Rechnung vom J. 279 vor Chr.]. *Homolle, Les archives de l'intendance sacrée à Délos*, 315—166 *av. J. C.* = *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, vol.* 49, *Paris* 1887 [Untersuchung der Chronologie und Katalog der bisher gefundenen Urkunden, ohne näheres Eingehen auf den Inhalt]. *Schoeffer, De Deli insulae rebus.* Berlin 1889. Eine anschauliche Zusammenfassung der Resultate bietet der Aufsatz von G. Hirschfeld, „Delos", in: Deutsche Rundschau, Bd. 41, Oct.—Dec. 1884, S. 107—119). — Der Inhalt aller dieser Urkunden ist ein doppelter. Zunächst wird auf's Genaueste Rechnung abgelegt über die Einnahmen und Ausgaben der Tempel; sodann wird ein genaues Inventar aufgestellt über alle vorhandenen beweglichen Gegenstände, welche die abgehenden Beamten ihren Amtsnachfolgern überliefern: Opfergeräthe, wie Schalen, Becken, Dreifüsse, Lampen, Körbe, oder Schmuckgegenstände, wie Kränze, Ringe, Halsbänder und dgl., meist aus Silber oder Gold, in der Regel als Weihgeschenk dem Gotte dargebracht. Von dem Umfang dieser Finanzverwaltung und dem Reichthum des Besitzes kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man weiss, dass z. B. die Urkunde vom J. 279 im Druck des *Bulletin* 26 Seiten umfasst (XIV, 389—415); die vom J. 180 sogar 48 Druckseiten (*Bulletin* VI, 6—54). Ein Verzeichniss der verschiedenen Geräthe s. *Bulletin* VI, 108 ff.

hohen Werth: da waren in Menge goldene und silberne Becken, Schalen, Krüge, Pfannen und ähnliche Geräthe, wie man sie zum Auffangen und Sprengen des Blutes, zum Darbringen des Räucherwerkes, der Speis- und Trankopfer brauchte[23]. Da waren Vorräthe an Vorhängen, Priestergewändern und den zur Anfertigung derselben nöthigen Stoffen[24]. Da waren namentlich auch grosse Vorräthe an Naturalien: Mehl und Oel zum Speisopfer, Wein zum Trankopfer, wohlriechende Stoffe zum Räucherwerk; auch die für die Priester gelieferten Abgaben[25]. Vor allem aber lagen in den Schatzkammern des Tempels auch grosse Summen baaren Geldes, die durch ihre colossale Höhe nicht selten die Habgier fremder Machthaber zur Plünderung reizten und doch immer wieder rasch ersetzt waren[26]. Zu den dem Tempel gehörigen Geldern | kamen endlich auch noch die von Privatleuten daselbst deponirten Capitalien; denn man pflegte auch Privatgelder dem Tempel zur Aufbewahrung anzuvertrauen, wo man sie wegen der Heiligkeit des Ortes am sichersten geborgen wusste[27]. — Alle diese Gelder

---

23) Nach dem, freilich nicht authentischen Verzeichniss *Esra* 1, 9—11 sollen die zur Zeit des Cyrus zurückkehrenden Exulanten mitgebracht haben: 30 goldene und 1000 silberne Becken, 29 Messer, 30 goldene und 410 silberne Deckelgefässe, im Ganzen 5400 goldene und silberne Gefässe (andere Zahlen giebt der griechische Esra). — Nach dem authentischen, von Esra selbst herrührenden Bericht *Esra* 8, 26—27 brachten die unter ihm zurückkehrenden Exulanten mit: 650 Talente Silber, silberne Gefässe im Werth von 100 Talenten, 100 Talente Gold, 20 goldene Deckelgefässe im Werth von 1000 Dariken, 2 Gefässe von feinem Erz (dazu Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums S. 69). — Vgl. ferner: I *Makk.* 1, 21—23. *Joseph. Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 6. V, 13, 6. VI, 5, 2. VI, 8, 3. *Joma* III, 10. IV, 4. — Nach *Tamid* III, 4 gehörten zum täglichen Dienst 93 silberne und goldene Geräthe; nach *Chagiga* III, 8 waren alle dreifach vorhanden. Einiges Einzelne s. *Exod.* 25, 29. 38. 27, 3. 37, 16. 23. 38, 3. *Num.* 4, 7. 9. 14.

24) *Bell. Jud.* VI, 5, 2. VI, 8, 3.

25) *Nehem.* 12, 44. 13, 5. 9. 12. I *Chron.* 9, 29. *Bell. Jud.* V, 13, 6. VI, 8, 3. *Antt.* XIV, 4, 4. *Bell. Jud.* I, 7, 6.

26) Plünderung durch Heliodor versucht (II *Makk.* 3); durch Antiochus Epiphanes (I *Makk.* 1, 21—23). Pompejus lässt den Schatz unberührt (*Antt.* XIV, 4, 4. *B. J.* I, 7, 6); Crassus plündert ihn (*Antt.* XIV, 7, 1. *B. J.* I, 8, 8: zweitausend Talente); desgleichen: Sabinus nach dem Tode des Herodes (*Antt.* XVII, 10, 2 *fin.* *B. J.* II, 3, 3 *fin.*); Pilatus (*Antt.* XVIII, 3, 2. *B. J.* II, 9, 4); Florus (*B. J.* II, 14, 6). — Vgl. über den ἱερὸς θησαυρός im Allgemeinen auch *Ev. Matth.* 27, 6. *Joseph. Bell. Jud.* V, 5, 1. *Antt.* XX, 9, 7.

27) II *Makk.* 3, 10—12. 15. *Joseph. Bell. Jud.* VI, 5, 2. Auch in heidnischen Tempeln geschah dies vielfach. S. überh. Winer RWB. Art. „Hinterlage". Grimm, Exeget. Handb. zu den Apokryphen, zu II *Makk.* 3, 10. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III, 1878, S. 210. Hermann und Blümner, Lehrb. der griechischen Privatalterthümer (1882) S. 456 f.

und Werthgegenstände waren in verschiedenen Schatzkammern (*γαζοφυλάκια*) im inneren Vorhofe des Tempels aufbewahrt und bedurften nicht nur einer steten Bewachung, sondern wegen des fortwährenden Zu- und Abflusses auch einer sorgsamen Verwaltung [28].

Die **Schatzmeister**, denen diese Verwaltung oblag, heissen im Griechischen *γαζοφύλακες* [29], im Hebräischen גִּזְבָּרִים [30]. Dieselben hatten nicht etwa nur die Verwaltung der Tempelgelder, sondern überhaupt die Verwaltung aller Besitzthümer der eben genannten Kategorien. Sie verwahrten die heiligen Geräthe [31], die Vorhänge und Priestergewänder [32]; sie nahmen das Mehl zu den Speisopfern und den Wein zu den Trankopfern in Empfang [33], nahmen Geheiligtes (dem Tempel Geschenktes) an oder gaben es gegen Auslösung wieder frei [34]; sie kauften Holz [35] und nahmen die Halbsekel-Steuer ein [36]. — Selbstverständlich gab es auch bei den Schatz- | meistern wieder verschiedene Rangabstufungen. Nach den Angaben des Alten Testamentes könnte es scheinen, als ob alle diese Aemter in den Händen von Leviten gewesen wären [37]. Für die niederen Chargen mag dies in der That der Fall gewesen sein; die höheren dagegen waren sicher in den Händen von Priestern. Erscheint doch

---

28) Ueber die *γαζοφυλάκια* s. bes. *Joseph. Bell. Jud.* V, 5, 2 *fin.* VI, 5, 2. *Antt.* XIX, 6, 1. *Nehem.* 12, 44. 13, 5. 9. 12. 13. II *Makk.* 3, 6. 24. 28. 40. 4, 42. 5, 18. Unter dem im Neuen Testamente erwähnten *γαζοφυλάκιον* ist nicht eine Schatzkammer, sondern ein Schatzkasten zu verstehen (*Marc.* 12, 41. 43; *Luc.* 21, 1; wahrscheinlich auch *Joh.* 8, 20). Nach *Schekalim* VI, 5 gab es im Tempel dreizehn posaunenförmige Geldkasten.

29) *Antt.* XV, 11, 4. XVIII, 4, 3 (die *γαζοφύλακες* verwahren das hohepriesterliche Kleid). — *Antt.* XX, 8, 11: *Ἰσμάηλον τὸν ἀρχιερέα καὶ Ἑλκίαν τὸν γαζοφύλακα* (als Gesandte nach Rom). — *Bell. Jud.* VI, 8, 3: *ὁ γαζοφύλαξ τοῦ ἱεροῦ Φινέας* (liefert den Römern die priesterlichen Gewänder aus). — Vgl. auch *Antt.* XIV, 7, 1: *ὁ τῶν θησαυρῶν* [*al. χρημάτων*] *φύλαξ ἱερεύς, Ἐλεάζαρος ὄνομα .... πεπιστευμένος τὴν τῶν καταπετασμάτων τοῦ ναοῦ φυλακήν* (zur Zeit des Crassus).

30) *Pea* I, 6 *fin.* II, 8 *fin.* IV, 8. *Challa* III, 3—4. *Bikkurim* III, 3. *Schekalim* II, 1. V, 2. 6. *Menachoth* VIII, 2. 7. *Meila* III, 8. — Das Wort kommt auch im A. T. vor, *Esra* 1, 8. 7, 21. Vgl. auch Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* Ders., Neuhebr. Wörterb. *s. v.* Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums (1896) S. 24.

31) *Schekalim* V, 6. I *Chron.* 9, 28.

32) *Jos. Antt.* XIV, 7, 1. XV, 11, 4. XVIII, 4, 3. *Bell. Jud.* VI, 8, 3.

33) *Menachoth* VIII, 2. 7.

34) *Pea* I, 6 *fin.* II, 8 *fin.* IV, 8. *Challa* III, 3—4.

35) *Meila* III, 8.

36) *Schekalim* II, 1.

37) I *Chron.* 9, 28—29. 26, 20—28. II *Chron.* 31, 11—19. — Die Vorliebe des Chronisten für die Leviten ist bekannt. Bei *Nehem.* 13, 13 erscheint doch ein Priester an der Spitze der Schatzmeister.

bei Josephus der γαζοφύλαξ (vielleicht der oberste derselben) unmittelbar neben dem Hohenpriester als einer der vornehmsten Tempelbeamten[38]. Auch sonst werden die גִּזְבָּרִים in der Regel zu den höheren Tempelchargen gerechnet[39]. — Wenn die Mischna festsetzt, dass im Tempel mindestens drei גִּזְבָּרִים sein sollten[40], so denkt sie dabei wohl auch nur an die Oberschatzmeister, nicht an das ganze für die Schatzverwaltung nöthige Personal.

Wahrscheinlich gehören in die Kategorie der Schatzbeamten auch die *Amarkelin* (אמרכלין), die in der Mischna einmal erwähnt werden, ohne irgend welche Andeutung ihrer Functionen[41], weshalb die Rabbinen darüber nur vage Vermuthungen, zum Theil auf Grund harmloser etymologischer Spielereien geben[42]. Das Wort ist persischen Ursprungs und bedeutet einen „Rechnungsrath oder Rechenmeister"[43]. Im Targum Jonathan steht daher z. B. II *Reg.* 12, 10 und 22, 4 אמרכליא für das Hebräische שֹׁמְרֵי הַסַּף, „Wächter der Schwelle", womit die priesterlichen Schatzmeister gemeint sind. Identisch mit unserm Wort ist das armenische *hamarakar*, das eben-|falls einen Rechnungsbeamten (Obercassirer) bezeichnet[44]. Sonst kommt das Wort in den Targumen allerdings auch im weiteren Sinne von Präfecten überhaupt vor[45]. Da aber die priesterlichen

---

38) *Antt.* XX, 8, 11, s. oben Anm. 29.

39) *Bikkurim* III, 3 (s. oben S. 266); auch in der priesterlichen Rangliste *Tosephta Horajoth fin.* (s. Anm. 19) stehen die גזברים über den gewöhnlichen Priestern und diese wieder über den Leviten. — In einem rabbinischen Weheruf über die Verworfenheit der Hohenpriester erscheinen die גזברים wie bei Josephus unmittelbar neben den Hohenpriestern („sie sind Hohepriester und ihre Söhne גזברין und ihre Eidame אמרכלין" *Tosephta Menachoth fin.*, *bab. Pesachim* 57a, **Derenbourg**, *Histoire p.* 232 *not.*).

40) *Schekalim* V, 2.

41) *Schekalim* V, 2.

42) In der *Tosephta Schekalim* II, 15 (*ed. Zuckermandel p.* 177) wird behauptet, dass sie die sieben Schlüssel zu den sieben Thoren des Vorhofes gehabt hätten (s. auch Grätz, Monatsschrift 1876, 441). Dies ist aber nur eine Hypothese auf Grund der Angabe der Mischna, dass es mindestens sieben Amarkelin sein müssten. Etymologisch wird das Wort entweder durch מר כל (Herr von allem) oder אמר כל (der alles sagt, d. h. alles zu befehlen hat) erklärt. S. überh. Levy, Chald. Wörterb. *s. v.*, Ders., Neuhebr. Wörterb. *s. v.* אמרכל und מרכל. Büchler, Die Priester und der Cultus (1895) S. 94 ff.

43) Perles, Etymologische Studien (1871) S. 106. Vgl. Nöldeke, Göttinger gel. Anzeigen 1871, 149. Ders., Literar. Centralbl. 1875, 876.

44) *Prud'homme* (*Journal asiatique, sixième série, t.* VII, 1866, *p.* 115) erklärt es durch *comptable ou caissier chef.* Vgl. auch Levy in Geiger's Jüd. Zeitschrift V, 1867, S. 214 f. Lagarde, Armenische Studien (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XXII, 1877) Nr. 1216.

45) *Buxtorf*, *Lex. Chald.* und Levy, Chald. Wörterb. *s. v.*

אמרכלין in der Regel mit den גזברין zusammen genannt werden[46]), so darf wohl als sicher angenommen werden, dass sie auch in die Classe der Schatzmeister gehören. Möglicherweise waren sie Unterbeamte derselben Kategorie[47]); vielleicht aber sind *gisbarim* und *amarkelin* in der Weise zu unterscheiden, dass erstere es mit der Einnahme und Verwahrung der Schätze, letztere es mit der Vertheilung der Priester-Abgaben an die Priester zu thun hatten[48]). — Der jerusalemische Talmud erwähnt ausser diesen beiden auch noch קתוליקין (*καθολικοί*), von welchen die Mischna jedoch nichts weiss[49]).

Obwohl die Schatzverwaltung im Wesentlichen in den Händen der Priester lag, scheint doch in der römischen Zeit von den staatlichen Behörden eine Ober-Aufsicht ausgeübt worden zu sein. Wenigstens von Herodes von Chalcis wird gelegentlich bemerkt, dass er ausser dem Recht, die Hohenpriester zu ernennen, auch *τὴν ἐξουσίαν τοῦ νεὼ καὶ τῶν ἱερῶν χρημάτων* erhalten habe[50]). Wahrscheinlich ist diese Befugniss vor ihm von den Procuratoren und nach ihm von Agrippa II ausgeübt worden[51]). Wie bei der Schatzverwaltung, so haben damals auch bei Ausführung von Bauten am Tempel die priesterlichen und die politischen Behörden zusammengewirkt[52]).

II) Für den Polizeidienst, der ein sehr zahlreiches Personal erforderte, wurden vorwiegend die Leviten verwendet. Ja in der

46) So ausser *Schekalim* V, 2 auch in der Rangliste *Tosephta Horajoth fin.* und in dem Weheruf *Tosephta Menachoth fin.* (s. Anm. 39).

47) In der Rangliste *Tosephta Horajoth fin.* stehen die אמרכלין allerdings über den גזברין. Dies ist aber schwerlich richtig. S. dagegen *Schekalim* V, 2; *Tosephta Menachoth fin.* Unter den priesterlichen Notabeln *Bikkurim* III, 3 werden die אמרכלין überhaupt nicht genannt, wohl aber die גזברין.

48) In der Chronik (II *Chron.* 31, 11—19) werden die Beamten, welche die Priestergaben einzunehmen hatten, von denjenigen, welche sie auszutheilen hatten, deutlich unterschieden. Nun heisst es *Mischna Schekalim* V, 2: „Man stellt nicht weniger als drei Gisbarim und nicht weniger als sieben Amarkelim an". Wenn man hiermit vergleicht, was über das Einsammeln und Austheilen der Armengelder gesagt wird (*Pea* VIII, 7: „Das Einsammeln geschieht durch Zwei, das Austheilen durch Drei"), so liegt die Vermuthung nahe, dass die Gisbarim und Amarkelim sich ebenso zu einander verhalten, wie die Einnehmer und Ausgeber der Armengelder.

49) *jer. Schekalim* V, *fol.* 49a.

50) *Antt.* XX, 1, 3.

51) Ueber Agrippa: *Antt.* XX, 9, 7.

52) S. bes. *Bell. Jud.* V, 1, 5 (eine bauliche Veränderung am Tempel wird beschlossen „vom Volk und den Priestern" und ausgeführt von König Agrippa II; über dieselbe Sache s. auch *Antt.* XV, 11, 3). Wegen einer von den Priestern eigenmächtig erbauten Mauer entstand ein ernster Conflict zwischen ihnen und den politischen Behörden (Agrippa und Festus), s. *Antt.* XX, 8, 11.

früheren Zeit, noch zur Zeit Esra's und Nehemia's, gehörten die „Thorhüter" (שֹׁעֲרִים) nicht einmal zu den Leviten, sondern standen noch eine Stufe unter ihnen; erst der Chronist rechnet auch sie zu den Leviten (s. oben S. 240). Im inneren Vorhofe wurde der Sicherheitsdienst durch die Priester selbst ausgeübt. — Ueber die Organisation desselben geben die Chronik, sodann Philo und die Mischna einige nähere Aufschlüsse[53]). Die Chronik zählt im Ganzen vier-|undzwanzig Wachposten unter vier Hauptleuten, nach den vier Himmelsgegenden (I *Chron.* 26, 12—18; auch 9, 17. 24—27). Ihre Angaben beziehen sich auf den Tempel Serubabel's. Durch Herodes wurde namentlich der Umfang des Tempelplatzes oder des sogenannten äusseren Vorhofes sehr erweitert, so dass er nun ein grosses Viereck bildete mit der grösseren Ausdehnung von Norden nach Süden. Innerhalb dieses grossen Platzes lag wieder ein von festen Mauern eingeschlossener länglich-viereckiger Platz mit der Haupt-Ausdehnung von Westen nach Osten: der sogenannte innere Vorhof oder „der Vorhof" im eigentlichen Sinne. Zu diesem Vorhof stieg man auf Stufen hinan; und unterhalb dieser Stufen lief ein Gitter herum, welches die Schranke bezeichnete, bis zu welcher auch die Heiden gehen durften. Jeder Heide, der diese Schranke überschritt und den inneren Vorhof betrat, wurde mit dem Tode bestraft; und die römische Behörde hatte den jüdischen Anschauungen sogar so weit Rechnung getragen, dass sie die Ausführung dieser Strafbestimmung auch gegen römische Bürger gestattete[54]). In gewissen Zwischenräumen waren an jenem Gitter Warnungstafeln in griechischer und lateinischer Sprache angebracht, welche jenes Verbot sammt der betreffenden Strafbestimmung verkündigten[55]). Auch für die Israeliten unterlag das Betreten des

---

53) S. überh. *Opitii Commentarius de custodia templi nocturna* (*Ugolini, Thes. t.* IX, 979—1076). — Winer RWB. II, 590 f. — Kneucker Art. „Tempelpolizei" in Schenkel's Bibel-Lex. V, 484 ff.

54) S. überh. *Joseph. Antt.* XV, 11, 5. *Bell. Jud.* V, 5, 2. VI, 2, 4. *Apion.* II, 8. — *Philo, Legat. ad Cajum* § 31 (*ed. Mang.* II, 577). — *Mischna Middoth* II, 3. *Kelim* I, 8. — Wegen angeblicher Uebertretung dieses Verbotes, deren der Apostel Paulus sich durch Einführung des Trophimus in den inneren Vorhof schuldig gemacht haben sollte, entstand der Volkstumult, der zur Gefangennehmung des Paulus führte (*Actor.* 21, 28). — Ueber das Juristische vgl. auch oben S. 209. — Die Bestimmung, dass kein Fremder den *περίβολος* des Tempels zu Jerusalem betreten dürfe, ist übrigens schon durch Antiochus den Grossen genehmigt und eingeschärft worden (*Antt.* XII, 3, 4).

55) Eine dieser Inschriften ist im J. 1871 durch Clermont-Ganneau wieder aufgefunden und publicirt worden. S. darüber: *Clermont-Ganneau. Revue archéologique, Nouv. Série t.* XXIII, 1872, *p.* 214—234, 290—296, *pl.* X (auch separat). *Derenbourg, Journal asiatique, sixième série t.* XX, 1872,

äusseren und inneren Vorhofes gewissen Beschränkungen, namentlich mit Rücksicht auf die verschiedenen Grade levitischer Verunreinigungen[56]). — Nach Philo standen nun Wachposten sowohl

---

p. 178—195. Piper, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876, S. 51 f. Mommsen, Römische Geschichte V, 513. Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 225. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 311 f. (Derenbourg und Grätz verstehen die Strafbestimmung nur als Drohung mit dem Strafgericht Gottes, weil die juristische Fassung dem toleranten Sinne des Judenthums widersprechen würde!!). Photographische Abbildung des ganzen Steines bei Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 268. — Der Stein befindet sich jetzt in Konstantinopel im Museum Tschinili-Kiöschk (Mordtmann, Zeitschr. des DPV. VII, 1884, S. 119 f.). — Der Text lautet:

ΜΗΘΕΝΑ ΑΛΛΟΓΕΝΗ ΕΙΣΠΟ
ΡΕΥΕΣΘΑΙ ΕΝΤΟΣ ΤΟΥ ΠΕ
ΡΙ ΤΟ ΙΕΡΟΝ ΤΡΥΦΑΚΤΟΥ ΚΑΙ
ΠΕΡΙΒΟΛΟΥ ΟΣ Δ ΑΝ ΛΗ
ΦΘΗ ΕΑΥΤΩΙ ΑΙΤΙΟΣ ΕΣ
ΤΑΙ ΔΙΑ ΤΟ ΕΞΑΚΟΛΟΥ
ΘΕΙΝ ΘΑΝΑΤΟΝ.

56) *Kelim* I, 8: „Der Tempelberg (d. h. der äussere Vorhof) ist heiliger (als die übrige Stadt), denn es dürfen dorthin nicht kommen schleimflüssige Männer und Weiber (זבים וזבות), Menstruirende und Wöchnerinen. Der *Chêl* (d. h. der Raum innerhalb des Gitters) ist heiliger, denn es dürfen dorthin nicht kommen Heiden und solche Israeliten, welche sich an Todten verunreinigt haben. Der Frauen-Vorhof ist heiliger, denn kein „heute Untergetauchter" (welcher wegen einer bis Abends haftenden Verunreinigung gebadet hat) darf dorthin kommen. Der Vorhof der Israeliten ist heiliger, denn kein „der Sühne Ermangelnder" (der wegen irgend einer Verfehlung das vorgeschriebene Opfer noch nicht dargebracht hat) darf dorthin kommen. Der Priester-Vorhof ist heiliger, denn kein Israelite darf dorthin kommen, ausser wenn es nöthig ist zum Handauflegen, Schlachten und Schwingen". — Der Frauen-Vorhof, der Vorhof der Israeliten und der Priester-Vorhof sind Abtheilungen des inneren Vorhofes (s. darüber unten Nr. IV). — Mit diesen subtilen Bestimmungen der Mischna stimmen nicht ganz überein die ähnlichen Angaben des Josephus, welche nach dem richtigen (von Niese hergestellten) Texte lauten *Bell. Jud.* V, 5, 6: *γονορροίοις μὲν δὴ καὶ λεπροῖς ἡ πόλις ὅλη, τὸ δ' ἱερὸν γυναικῶν ἐμμήνοις ἀπεκέκλειστο, παρελθεῖν δὲ ταύταις οὐδὲ καθαραῖς ἐξῆν ὃν προείπαμεν ὅρον. ἀνδρῶν δ' οἱ μὴ καθάπαν ἡγνευκότες εἴργοντο τῆς ἔνδον αὐλῆς, καὶ τῶν ἱερέων πάλιν οἱ μὴ καθαρεύοντες εἴργοντο. Contra Apion.* II, 8: *In exteriorem* [*porticum*] *itaque ingredi licebat omnibus etiam alienigenis; mulieres tantummodo menstruatae transire prohibebantur. In secunda vero porticu cuncti Judaei ingrediebantur eorumque conjuges, cum essent ab omni pollutione mundae; in tertia masculi Judaeorum mundi existentes atque purificati, in quartam autem sacerdotes stolis induti sacerdotalibus.* Vgl. auch Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha 1. Thl. 1885, S. 28. — Ueber ähnliche Bestimmungen in Betreff heidnischer Tempel s. *E. Miller, Revue archéologique, troisième Série t.* II, 1883, *p.* 181—184. Hatch, Griechenthum und Christenthum, 1892, S. 212, Anm. 4.

an den Thoren des äusseren Vorhofes als an den Eingängen zum inneren Vorhof, welche für die Aufrechterhaltung der Ordnung zu sorgen hatten. Ausserdem gingen auch Wachen bei Tag und bei Nacht überall | umher, damit nirgends etwas Ungehöriges vorkäme [57]. Nach der Mischna hatten (bei Nacht) an einundzwanzig Stellen die Leviten Wache und an drei Stellen die Priester. Die levitischen Wachposten standen theils an den Thoren und Ecken des äusseren Vorhofes (innerhalb desselben), theils an den Thoren und Ecken des inneren Vorhofes (ausserhalb desselben); die priesterlichen Wachposten waren im inneren Vorhof [58]. Ein Tempelhauptmann machte bei Nacht die Runde, um sich von der Wachsamkeit der Posten zu überzeugen [59]. Dieser Tempelhauptmann heisst אִישׁ הַר הַבַּיִת. Ausserdem kommt gelegentlich noch ein אִישׁ הַבִּירָה vor [60]. Da die Sprache der Mischna zur Bezeichnung des äusseren Tempelplatzes, auch da wo er vom inneren Vorhof unterschieden wird, kein anderes Wort hat als הַר הַבַּיִת [61], so wird unter dem איש הר הבית ein Tempelhauptmann zu verstehen sein, welcher die Aufsicht über den äusseren Vorhof hatte, unter dem איש הבירה aber derjenige, welcher die Aufsicht über den Tempel selbst hatte. Denn die בִּירָה kann nicht die Burg Antonia sein, da diese unter einem römischen *φρούραρχος* stand [62], sondern nur der Tempel selbst [63]. Die beiden Genannten würden also mit den סגנים oder *στρατηγοί*, die wir bereits kennen, identisch sein.

Zum Sicherheitsdienst gehörte auch das Schliessen und Oeffnen sämmtlicher Thore der Vorhöfe, die alle bei Nacht geschlossen waren. Auch hierfür war ein Oberbeamter bestellt „über das Schliessen der Thore“ [64]. Nach Josephus waren zum Schliessen jedesmal zweihundert Mann erforderlich [65], zwanzig allein für das

57) *Philo, De praemiis sacerdotum* § 6 (*ed. Mangey* II, 236): *Τούτων οἱ μὲν ἐπὶ θύραις ἵδρυνται παρ' αὐταῖς ταῖς εἰσόδοις πυλωροί· οἱ δὲ εἴσω κατὰ τὸ πρόναον ὑπὲρ τοῦ μή τινα ὧν οὐ θέμις ἑκόντα ἢ ἄκοντα ἐπιβῆναι· οἱ δὲ ἐν κύκλῳ περινοστοῦσιν, ἐν μέρει διακληρωσάμενοι νύκτα καὶ ἡμέραν, ἡμεροφύλακες καὶ νυκτοφύλακες.* — Nach *Joseph. Antt.* XVIII, 2, 2 wurde die Bewachung verschärft, seitdem einmal zur Zeit des Coponius (um 6—9 n. Chr.) Samaritaner Menschengebeine im Tempel ausgestreut hatten.

58) *Middoth* I, 1. *Tamid* I, 1.

59) *Middoth* I, 2.

60) *Orla* II, 12.

61) Z. B. *Bikkurim* III, 4. *Pesachim* V, 5—10. *Schekalim* VII, 2—3. *Sanhedrin* XI, 2.

62) *Jos. Antt.* XV, 11, 4. XVIII, 4, 3.

63) So auch I *Chron.* 29, 1. 19. *Pesachim* III, 8. VII, 8. *Sebachim* XII, 5. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 9. *Para* III, 1.

64) *Schekalim* V, 1.

65) *Contra Apion.* II, 9.

schwere eherne Thor im Osten des Vorhofes[66]). Das Thor des Tempels selbst soll beim Oeffnen so laut geknarrt haben, dass man den Ton bis Jericho hörte[67]). Die Schlüssel zu den Thoren des Vorhofes hatten die Aeltesten der im Vorhof Wache habenden Priesterabtheilung in Verwahrung[68]). Beim Wechsel der Dienstabtheilungen übergab die abgehende Abtheilung die Schlüssel der antretenden[69]). Da das Morgenopfer bei Tagesanbruch dargebracht werden musste, geschah das Oeffnen der Thore schon vor Tagesanbruch; am Passafest sogar schon um Mitternacht[70]).

III) Die eigentlichen Cultushandlungen, d. h. die Opfer und was damit zusammenhing, wurden zwar in der Hauptsache von der gesammten Priesterschaft vollzogen, deren vierundzwanzig Abtheilungen darin wöchentlich sich ablösten (s. darüber den nächsten Abschnitt). Für einzelne Functionen waren aber doch auch hier ständige Beamte erforderlich. Eine Vorstellung von der Mannigfaltigkeit dieser Functionen giebt uns eine Stelle der Mischna, in welcher, freilich in sehr bunter und unsystematischer Reihenfolge, die Namen derjenigen Personen aufgezählt werden, welche zu einer bestimmten Zeit (offenbar in den letzten Jahren vor der Zerstörung des Tempels) die wichtigsten Cultusämter inne hatten[71]). Man sieht daraus, dass es z. B. einen besonderen Beamten „über die Loose"

66) *Bell Jud.* VI, 5, 3.

67) *Tamid* III, 8.

68) *Middoth* I, 8—9. *Tamid* I, 1.

69) *Contra Apion.* II, 8.

70) *Antt.* XVIII, 2, 2. Auch am Pfingstfest gingen die Priester schon bei Nacht in den Vorhof zum Dienst, *Bell. Jud.* VI, 5, 3. Vgl. auch *Joma* I, 8.

71) *Schekalim* V, 1: „Folgendes sind die Beamten, die im Heiligthum waren: 1) Jochanan Sohn des Pinchas war über die Siegel, 2) Achia über die Trankopfer, 3) Matthia Sohn des Samuel über die Loose, 4) Petachja über die Gelder zu Geflügelopfern, 5) Ben Achia über die Heilung unterleibs-kranker Priester, 6) Nechonja war Brunnenmeister, 7) Gebini Herold, 8) Ben Gabar Ober-Thorschliesser, 9) Ben Bebai hatte die Geissel (? פקיע, die Erklärung ist unsicher), 10) Ben Arsa das Lärmbecken, 11) Hygros Sohn Levi's die Leitung des Gesanges, 12) die Familie Garmu die Anfertigung der Schaubrode, 13) die Familie Abtinas die Anfertigung des Räucherwerkes, 14) Eleasar die Herstellung (oder Aufbewahrung?) der Vorhänge, 15) Pinchas die der Kleider". — Die Parallelstelle in der *Tosephta Schekalim* II, 14 (*ed. Zuckermandel p.* 177) bietet manche Abweichungen. — Zur Erläuterung der ganzen Stelle vgl. die rabbinischen Commentare in Surenhusius' Mischna II, 192, und bes. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael I, 405 ff.; auch Jost, Gesch. des Judenthums I, 151 f. Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1885, S. 193 ff.

gab (Nr. 3), welcher täglich die Verloosung der einzelnen Dienstverrichtungen unter die dienstthuenden Priester zu leiten hatte[72]. | Ein anderer Beamter war „über die Siegel“ (Nr. 1), und wieder ein anderer „über die Trankopfer“ (Nr. 2). Es war nämlich zur Vereinfachung des Geschäftsganges die Einrichtung getroffen worden, dass für die verschiedenen Arten von Trankopfern „Siegel“ oder Marken ausgegeben wurden, gegen deren Vorzeigung man das betreffende Trankopfer erhielt. Man kaufte zuerst bei dem Beamten „über die Siegel“ eine Marke, übergab diese dem Beamten „über die Trankopfer“ und erhielt dafür das für den beabsichtigten Zweck erforderliche Quantum Trankopfers[73]. In ähnlicher Weise war für prompte Darbringung der Geflügelopfer gesorgt. Man brauchte nur das Geld dafür in einen Kasten einzulegen, und der „über die Geflügelopfer“ aufgestellte Beamte (Nr. 4) hatte für die rasche und richtige Verwendung dieser Gelder zu sorgen[74]. Manche Opfer waren von der Art, dass zu ihrer Herstellung eine gewisse Kunstfertigkeit erforderlich war, die in einzelnen Familien sich fortpflanzte. So hatte die Familie Garmu (Nr. 12) die Anfertigung der Schaubrode, die Familie Abtinas (Nr. 13) die Anfertigung des wohlriechenden Räucherwerkes[75]. Auch die Leitung des Gesanges hatte ein ständiger Oberbeamter (Nr. 11)[76]. Wieder ein Anderer gab mit dem Lärmbecken (צלצל) den Leviten das Zeichen zum Beginnen des Gesanges (Nr. 10)[77]. Es gab ferner einen Tempelarzt (Nr. 5), einen Brunnenmeister (N. 6), einen Herold (Nr. 7), dessen Stimme so kräftig war, dass man sie bis Jericho hörte[78]. Da die Vorhänge im Tempel zuweilen erneuert werden mussten[79], so war auch für deren Anfertigung und für die Aufbewahrung der Vorräthe ein besonderer Beamter angestellt (Nr. 14). Endlich war auch

---

72) Ueber diese Verloosung s. *Joma* II, 2—4. *Tamid* I, 2. III, 1. V, 2. — Der als Beamter über die Loose erwähnte Matthia Sohn des Samuel kommt auch *Joma* III, 1, *Tamid* III, 2 vor als Gewährsmann für gewisse Gebräuche im Tempel.

73) *Schekalim* V, 3—5.

74) Das Geld wurde in einen der dreizehn posaunenförmigen Kasten eingelegt, die im Tempel aufgestellt waren, s. oben S. 269, Anm. 28.

75) Beide Familien werden *Joma* III, 11 darüber getadelt, dass sie ihre Kunst nicht Anderen mittheilen wollten. Nach der Familie Abtinas (= griech. *Εὔθυνος*) wurde ein Gemach im inneren Vorhof בית אבטינס genannt (*Joma* I, 5. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 1). — Vgl. überh. auch I *Chron*. 9, 30—32. 23, 29.

76) Vgl. über ihn auch *Joma* III, 11.

77) Vgl. *Tamid* VII, 3.

78) *Tamid* III, 8.

79) *Schekalim* VIII, 5.

die Sorge für die Priesterkleider einem besonderen Beamten übertragen (Nr. 15)[80].

| Eine sehr zahlreiche Classe von Cultusbeamten bildeten die heiligen Sänger, welche die Darbringung des täglichen Brandopfers und die sonstigen feierlichen Cultushandlungen mit Gesang und Saitenspiel zu begleiten hatten[81], hebr. מְשֹׁרְרִים (häufig bei Esra und Nehemia), griechisch *ψαλτῳδοί, ἱεροψάλται, ὑμνῳδοί, κιθαρισταί τε καὶ ὑμνῳδοί*[82]. Ihre Zunft war eine genealogisch abgeschlossene und wurde noch zur Zeit Esra's und Nehemia's von den Leviten unterschieden, später aber auch zu den Leviten gerechnet (s. oben S. 240)[83]. Sie zerfielen in drei Geschlechter, die Familien Heman, Asaph und Ethan oder Jeduthun (I *Chron.* 6, 16—32. 15, 16—19. 25 ganz. II *Chron.* 5, 12)[84], und waren ins-

80) Die Dienstkleider der Priester wurden nämlich im Vorhof aufbewahrt (*Ezech.* 42, 14). Der Ober-Garderobier Pinchas wird auch *Middoth* I, 4, *Jos. Bell. Jud.* VI, 8, 3 erwähnt. Ob er nur für die Aufbewahrung, oder auch für die nothwendigen Neu-Anschaffungen zu sorgen hatte, ist nicht ganz deutlich.

81) Vgl. über sie und über die Tempelmusik überhaupt ausser der S. 237 und 266 citirten Literatur: *Gesenius, Thesaurus p.* 698. 844. 1167. Winer RWB. Art. „Musik" und „Musikalische Instrumente". Leyrer Art. „Musik bei den Hebräern" in Herzog's Real-Enc. (1. Aufl. X, 123—135, 2. Aufl. X, 387—398). Wetzstein in Delitzsch's Commentar zu Jesaja 2. Aufl. S. 702—704. Riehm, Handwörterb. des bibl. Alterthums S. 1028—1045 (mit vielen Abbildungen). Grätz, Die Tempelpsalmen (Monatsschr. 1878, S. 217—222). Ders., Die musikalischen Instrumente im jerusalemischen Tempel und der musikalische Chor der Leviten (Monatsschr. 1881, S. 241—259). Lagarde, Erklärung hebräischer Wörter (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XXVI, 1880) S. 13—27. *Stainer, The music of the bible. London* (ohne Jahr, 1879?); mit 100 Abbildungen (s. Bursian's philol. Jahresber. XXVIII, 172). Joh. Weiss, Die musikalischen Instrumente in den heil. Schriften des Alten Testamentes, Graz 1895, Universitätsprogr. — Ueber Parallelen bei den Griechen s. K. v. Jan, Die griechischen Saiteninstrumente. Progr. Saargemünd 1882 (Bursian's Jahresber. XLIV, 30 f.).

82) *ψαλτῳδοί* oder nach anderer Lesart *ψαλμῳδοί Sirach* 47, 9. 50, 18. *ἱεροψάλται Jos. Antt.* XII, 3, 3 *s. fin.* *ὑμνῳδοί Antt.* XX, 9, 6. *κιθαρισταί τε καὶ ὑμνῳδοί Bell. Jud.* II, 15, 4. — Aus letzterer Stelle darf nicht gefolgert werden, dass die Saitenspieler und Sänger verschiedene Kategorien sind. Beide kommen ja *μετὰ τῶν ὀργάνων*. „Diejenigen, welche die Saiten spielen und singen", sind also dieselben Personen. Vgl. I *Chron.* 15, 16 המשררים בכלי שיר, auch I *Chron.* 23, 5.

83) Auch in der Mischna werden die Sänger stets als „Leviten" (לוים) bezeichnet, *Bikkurim* III, 4. *Sukka* V, 4. *Rosch haschana* IV, 4. *Arachin* II, 6. *Tamid* VII, 3—4.

84) Ueber die künstliche Zurückführung dieser Sängerfamilien auf Levi s. Graf in Merx' Archiv I, 231 f. — Unter den mit Serubabel und Josua zurückgekehrten Exulanten wird nur die Familie Asaph genannt, *Esra* 2, 41. *Neh.* 7, 44.

gesammt wieder in vierundzwanzig Dienstclassen eingetheilt (I *Chron.* 25). — Ihre Hauptaufgabe war der Gesang. Die Musik kam nur in Betracht als Begleitung des Gesanges. Die musikalischen Instrumente, welche dabei angewandt wurden, waren hauptsächlich folgende drei[85]): 1) Die Cymbel (מְצִלְתַּיִם, *κύμβαλα*), ein Schlag-| Instrument, ähnlich dem Lärmbecken (צלצל), mit welchem das Zeichen zum Beginn des Gesanges gegeben wurde[86]). Sie bestand, wie schon die Dualform andeutet, aus zwei grossen ehernen Becken[87]), die zusammengeschlagen wurden und dadurch einen lauten Ton gaben. Mehr zur harmonischen Begleitung des Gesanges dienten 2) der נֵבֶל, *νάβλα*, Luther: „Psalter", und 3) der כִּנּוֹר, *κινύρα*, Luther: „Harfe". Beides waren Saiten-Instrumente, die *νάβλα* nach Josephus zwölfsaitig, die *κινύρα* zehnsaitig[88]). Die *νάβλα* wurde mit der Hand gespielt, die *κινύρα* nach Josephus mit dem Plektrum (in der älteren biblischen Zeit wurde auch der כִּנּוֹר mit der Hand gespielt)[89]). Ueber die nähere Beschaffenheit dieser Instrumente ist zwar viel geschrieben, ein sicheres Resultat aber doch noch nicht erreicht worden. Nach der Mischna kamen bei der Tempelmusik mindestens zwei und höchstens sechs נְבָלִים zur Anwendung, während es von den כִּנּוֹרוֹת mindestens neun sein mussten und deren Zahl bis zu beliebiger Höhe vermehrt werden konnte[90]). Man wird hieraus schliessen dürfen, dass der כִּנּוֹר das herrschende, tonangebende Instrument war, und der נֵבֶל mehr zur Begleitung diente. — Ausser diesen drei Instrumenten kamen bei den grossen Jahresfesten (Passa, Pfingsten und Laubhütten) auch noch Rohrpfeifen, חֲלִילִים, zur Anwendung[91]).

Während die bisher genannten musikalischen Instrumente von den Leviten gehandhabt wurden (nur in Betreff der Pfeifen ist die Ueberlieferung schwankend), war das Blasen mit den Trompeten (חֲצוֹצְרוֹת) Sache der Priester. Es geschah namentlich auch beim Darbringen des täglichen Brandopfers, sowie sonst bei festlichen

---

85) S. *Nehem.* 12, 27. I *Chron.* 13, 8. 15, 16—22. 15, 28. 16, 5. II *Chron.* 5, 12. 29, 25. — I *Makk.* 4, 54. 13, 51. — *Joseph. Antt.* VII, 12, 3. — *Sukka* V, 4. *Arachin* II, 3—6. *Middoth* II, 6.

86) Vgl. oben S. 276. — In der Hauptstelle über die musikalischen Instrumente *Arachin* II, 3—6 werden מצלתים gar nicht erwähnt, sondern nur צלצל. Man ist daher zu der Annahme versucht, dass beide identisch sind. Aber die verschiedenen Worte bezeichnen doch wohl verschiedene Instrumente.

87) I *Chron.* 15, 19. *Joseph. Antt.* VII, 12, 3.

88) *Antt.* VII, 12, 3.

89) I *Sam.* 16, 23. 18, 10. 19, 9.

90) *Arachin* II, 3. 5.

91) Ueber deren Gebrauch s. bes. *Arachin* II, 3—4.

Gelegenheiten[92]. Auch der Anbruch und Ausgang des Sabbaths wurde von den Priestern durch Trompetenblasen von der Zinne des Tempels herab verkündigt[93].

Die niederen Dienste wurden zur Zeit Serubabel's, Esra's und Nehemia's durch Tempelsklaven (נְתִינִים) besorgt[94]. In der späteren Literatur werden zwar bei Gelegenheit juristischer Erörterungen noch נְתִינִים erwähnt[95]; ihre Verwendung im Tempel lässt sich aber nicht mehr mit Sicherheit constatiren. Statt ihrer kommen jetzt „Diener" (חַזָּנִים) vor[96]; ja Philo erwähnt das Reinigen und Auskehren des Tempels neben dem Wachdienst als ein Geschäft der *νεωκόροι*, d. h. der Leviten[97]. — Für manche Verrichtungen wurden auch die heranwachsenden Priesterknaben (פִּרְחֵי כְהֻנָּה) verwendet[98].

IV. Der tägliche Cultus.

Der tägliche Opferdienst wurde von den vierundzwanzig Abtheilungen der Priesterschaft (s. oben S. 232 ff.) in der Weise abwechselnd besorgt, dass jede Atheilung immer eine Woche lang den Dienst hatte. Der Wechsel fand am Sabbath statt, und zwar so, dass die abgehende Abtheilung noch das Morgenopfer und die Zugabe-Opfer für den Sabbath (nach *Num.* 28, 9—10), die antretende aber das Abendopfer darbrachte[1]. An den drei grossen

---

92) S. überh.: *Num.* 10, 1—10. *Esra* 3, 10. *Nehem.* 12, 35. I *Chron.* 15, 24. 16, 6. II *Chron.* 5, 12. 7, 6. 29, 26—28. — *Sirach* 50, 16. — *Joseph. Antt.* III, 12, 6. — *Sukka* V, 4—5. *Rosch haschana* III, 3—4. *Tamid* VII, 3. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Cap. 47.

93) *Jos. Bell. Jud.* IV, 9, 12. *Sukka* V, 5.

94) *Esra* 2, 43. 58. 70. 7, 7. 8, 17. 20. *Nehem.* 3, 26. 31. 7, 46. 60. 73. 10, 29. 11, 3. 21. I *Chron.* 9, 2. — Vgl. *Pfeffinger*, *De Nethinaeis* (in *Ugolini, Thes. t.* XIII). Winer RWB. Art. „Nethinim". Oehler Art. „Nethinim" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. X, 296 f. *Jacobs, Studies in biblical archaeology, London* 1894, *p.* 104—122 (Theol. Litztg. 1895, 482 f.).

95) Z. B. *Jebamoth* II, 4. *Kidduschin* IV, 1. *Makkoth* III, 1. *Horajoth* III, 8.

96) *Sukka* IV, 4. *Tamid* V, 3. Vgl. auch *Sota* VII, 7—8. *Joma* VII, 1.

97) *Philo*, *De praemiis sacerdotum* § 6 (*ed. Mangey* II, 236): *Ἕτεροι δὲ τὰς στοὰς καὶ τὰ ἐν ὑπαίθρῳ κοροῦντες τὸν φορυτὸν ἐκκομίζουσιν, ἐπιμελόμενοι καθαρότητος.*

98) *Joma* I, 7. *Sukka* V, 2. *Sanhedrin* IX, 6. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 8. III, 8.

1) S. bes. *Tosephta Sukka* IV, 24—25 (*ed. Zuckermandel p.* 200); auch *Mischna Sukka* V, 7—8. *Tamid* V, 1. — II *Chron.* 23, 4. 8 (wo deutlich von den priesterlichen Dienstabtheilungen die Rede ist; anders in der Parallelstelle II *Reg.* 11, 5. 9). — *Joseph. Antt.* VII, 14, 7: *διέταξέ τε μίαν πατριὰν διακο-*

Jahresfesten (Passa, Pfingsten und Laubhütten) waren sämmtliche vierundzwanzig Abtheilungen gleichzeitig im Dienst[2]. — | Die Versuche christlicher Gelehrter, für das Geburtsjahr Jesu Christi die Dienstwoche der Classe Abia (*Luc.* 1, 5) chronologisch zu ermitteln, entbehren jeder haltbaren historischen Grundlage[3]. — Jede Wochen-Abtheilung war wieder in etwa 5—9 Unter-Abtheilungen eingetheilt, von denen durchschnittlich je eine an einem Tage den Dienst hatte. Waren es weniger als sieben Unter-Abtheilungen, so kamen einige zweimal an die Reihe; waren es mehr als sieben, so fungirten an einigen Tagen je zwei Abtheilungen (s. oben S. 233). Auch von den Priestern einer Tages-Abtheilung konnte aber immer nur ein Bruchtheil durch's Loos zur wirklichen Betheiligung an dem regelmässigen täglichen Gemeinde-Opfer bestimmt werden.

Wie die Priester, so waren auch die Leviten in vierundzwanzig Dienstclassen getheilt (s. S. 241 f.), die ebenfalls wöchentlich sich ablösten[4]. — Endlich aber hatte man parallel mit diesen 24 priesterlichen und levitischen Dienstclassen auch das Volk selbst in vierundzwanzig Dienstclassen (מִשְׁמָרוֹת) getheilt, von denen ebenfalls in wöchentlichem Wechsel immer je eine als Vertretung des Volkes vor Gott stehen sollte, während das tägliche Opfer Gott dargebracht wurde[5]. Die im Dienst befindliche Ab-

---

νεῖσθαι τῷ θεῷ ἐπὶ ἡμέρας ὀκτώ, ἀπὸ σαββάτου ἐπὶ σάββατον. — Wahrscheinlich ist auf den Wechsel der wöchentlichen (nicht der täglichen) Abtheilungen auch zu beziehen *contra Apion.* II, 8: *alii succedentes ad sacrificia veniunt, et congregati in templum mediante die a praecedentibus claves templi et ad numerum omnia vasa percipiunt.*

2) S. *Sukha* V, 6—8 und Bartenora zu *Sukka* V, 6 in Surenhusius' Mischna-Ausgabe II, 279.

3) S. die Versuche bei: *Scaliger*, *De emendatione temporum* (*Coloniae Allobrog.* 1629) Anhang *p.* 54—59. — *Lightfoot*, *Harmonia evangelistarum* zu Luc. 1, 5 (*Opp.* I, 258—264). — *Bengel*, *Ordo temporum* (1741) *p.* 230—232. — Wieseler, Chronologische Synopse S. 140—145. — Seyffarth, *Chronologia sacra* (1846) *p.* 97—103. — Stawars, Die Ordnung Abia in Beziehung auf die Bestimmung des wahren Geburtsdatums Jesu (Tüb. Theol. Quartalschrift 1866, S. 201—225). — *Ljungberg*, *Chronologie de la vie de Jésus, deux études*, *Paris* 1879 (s. Lit. Centralbl. 1879, 537). — Die Berechnungen beruhen theils auf ganz unbewiesenen Voraussetzungen, theils auf der sehr späten und unzuverlässigen talmudischen Notiz, dass am Tage der Tempel-Zerstörung die Classe Jojarib im Dienst gewesen sei (*bab. Taanith* 29a).

4) I *Chron.* 9, 25. II *Chron.* 23, 4. 8. *Joseph. Antt.* VII, 14, 7. *Taanith* IV, 2.

5) Vgl. über die ganze Einrichtung: *Buxtorf*, *Lexicon Chald. col.* 1622 *sq.* (*s. v.* עמד). — *Lightfoot*, *Ministerium templi c.* VII, 3 (*Opp.* I, 700 *sq.*). — *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 109 *sq.* — *Hottinger*, *De viris*

theilung hiess מַעֲמָד „Standmannschaft“. Doch brauchten die Israeliten nicht wie die Priester und Leviten, wenn ihre Abtheilung an die Reihe kam, sämmtlich nach Jerusalem hinaufzuziehen. Sie versammelten sich vielmehr in den Synagogen ihrer Städte zu Gebet und Schriftlection; und es ging wahrscheinlich immer nur eine Deputation wirklich nach Jerusalem hinauf, um bei der Darbringung des Opfers anwesend zu sein. Diese Deputation war dann die מַעֲמָד im eigentlichen und engeren Sinne, welche „dabei stand“, während das Opfer dargebracht wurde [6].

Die Priester, welche den Dienst ausübten, trugen während desselben eine besondere Dienstkleidung, die aus folgenden vier Stücken bestand: 1) מִכְנָסַיִם, d. h. kurzen, nur Hüfte und Schenkel bedeckenden Beinkleidern aus Byssus (wahrscheinlich nicht Baumwolle, sondern feine weisse Leinwand). Darüber 2) die כְּתֹנֶת, ein langer, bis auf die Füsse reichender, ziemlich anschliessender Leibrock mit engen Aermeln, ebenfalls aus Byssus. Dieser Leibrock wurde in der Gegend der Brust zusammengehalten 3) durch einen Gürtel, אַבְנֵט, der in der Hauptsache ebenfalls aus Byssus bestand, aber mit eingewobenen purpur-, scharlach- und hyacinthfarbenen Ornamenten. Er war also das einzige Bunte an der im Uebrigen

---

stationariis, Marburg 1707 (am erschöpfendsten). — Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 188—200. 204—209. — Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 187 (2. Aufl. XII, 227). — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud II, 877—880 (Artikel: „Opferbeistände“).

6) S. bes. *Taanith* IV, 1—4. — Die Hauptstelle *Taanith* IV, 2 lautet: „Die ersten Propheten haben vierundzwanzig Dienstclassen (משמרות) aufgestellt. Auf jede Dienstclasse kam eine Standmannschaft (מעמד) in Jerusalem, von Priestern, Leviten und Israeliten. Wenn die Zeit des Dienstes kam, so zogen die Priester und Leviten nach Jerusalem hinauf, und die Israeliten in derselben Dienstclasse versammelten sich in den Synagogen ihrer Städte und lasen die Schöpfungsgeschichte“. — In dem Wortlaut der Stelle liegt insofern ein Widerspruch, als die ganze מעמד in Jerusalem sein soll, und doch die Israeliten sich nur in den Synagogen ihrer Städte versammeln. Wahrscheinlich giebt hier die Parallelstelle der *Tosephta* (*ed. Zuckermandel p.* 219) den richtigen Sinn, indem sie bei „Israeliten in derselben Dienstclasse“ den Zusatz hat: „welche nicht nach Jerusalem hinaufziehen konnten“. Die Meinung ist also, dass die dienstfähigen Priester und Leviten einer Dienstclasse sämmtlich hinaufziehen mussten, die Israeliten aber, sofern sie verhindert waren, zu Hause bleiben durften, wobei aber doch vorausgesetzt wird, dass auch von ihnen ein Bruchtheil wirklich nach Jerusalem hinaufging. Es wird daher *Tamid* V, 6 „das Haupt der Standmannschaft“ (ראש המעמד) ohne Weiteres als in Jerusalem anwesend vorausgesetzt. Ebenso fassen die Sache z. B. auch Herzfeld III, 193 und Hamburger II, 878. — Eine geographische Abgrenzung der Standmänner-Bezirke mit je einer Hauptstadt wird *Bikkurim* III, 2 vorausgesetzt. Sonst vgl. auch *Taanith* II, 7.

ganz weissen Priesterkleidung. Als Kopfbedeckung diente 4) die מִגְבָּעָה, eine Art Mütze oder Turban[7]). Schuhe werden nirgends erwähnt; | und es darf als sicher angenommen werden, dass die Priester den Dienst ohne Fussbekleidung verrichteten[8]).

---

7) S. über die Priesterkleidung *Ezech.* 44, 17—19. *Exod.* 28, 40—43. 39, 27—29, und besonders die ausführliche Beschreibung bei *Joseph. Antt.* III, 7, 1—3. Kürzer *Philo*, *Vita Mosis* III, 16 (*Mang.* II, 157): *χιτῶνας λινοῦς, ζώνας τε καὶ περισκελῆ. De monarchia* II, 5 (*Mang.* II, 225): *ἡ δὲ ἐσθὴς ἐστι χιτὼν λινοῦς καὶ περίζωμα. Jos. Antt.* XX, 9, 6: *λινῆν στολήν. Aristeas ed. M. Schmidt* in Merx' Archiv I, 270, 1—2: *τῶν ἱερέων κεκαλυμμένων μέχρι τῶν σφυρῶν βυσσίνοις χιτῶσιν.* — Die Literatur über unsern Gegenstand ist dieselbe wie die über die Kleidung des Hohenpriesters, s. oben S. 263. — Ueber die Frage, ob Byssus = Baumwolle oder Leinwand s. u. A. Winer, RWB. Art. „Baumwolle", Dillmann zu *Exod.* 25, 4, Haneberg, Die religiösen Alterthümer S. 536—538 (welcher meint, dass dieselbe durch Rosellini zu Gunsten der Baumwolle entschieden sei), und dagegen Marquardt, Das Privatleben der Römer Bd. II (1882) S. 464 f., und das hier citirte Hauptwerk von *Yates*, *Textrinum antiquorum*, *An account of the art of weaving among the ancients*, *Part* I, *London* 1843; auch Hehn, Culturpflanzen und Hausthiere, 3. Aufl. S. 145; Wönig, Die Pflanzen im alten Aegypten (1886), S. 189. Da die Alten zwischen Leinen und Baumwolle nicht immer streng unterschieden, so ist es wohl möglich, dass unter Umständen auch Baumwolle zur Priesterkleidung verwendet wurde (wie denn namentlich das feine indische Gewebe, das der Hohepriester am Versöhnungstage Nachmittags trug, wohl aus Baumwolle bestand, s. oben S. 59). Als sicher darf dagegen angenommen werden, dass in der Regel Leinenstoffe gebraucht wurden. Nach *Mischna Kilajim* IX, 1 ist zur Priesterkleidung nur Flachs (פשתים) und Schafwolle (צמר) verwendet worden, letztere nämlich zu den bunten Ornamenten im Gürtel; s. die Commentare in Surenhusius' Mischna I, 149 und *Braun*, *Vestitus sacerdotum Hebraeorum* I, 6, 2; II, 3, 4. Mit Rücksicht hierauf heisst es bei Josephus, dass es den Priestern, und nur ihnen, erlaubt sei, ein aus Leinen und Wolle gemischtes Gewebe zu tragen, *Antt.* IV, 8, 11: *μηδεὶς δ' ἐξ ὑμῶν κλωστὴν ἐξ ἐρίου καὶ λίνου στολὴν φορείτω· τοῖς γὰρ ἱερεῦσι μόνοις ταύτην ἀποδεδεῖχθαι.* Die Priesterkleidung war also ausdrücklich von dem Verbot *Lev.* 19, 19. *Deut.* 22, 11 ausgenommen.

8) S. Bartenora zu *Schekalim* V, 1 (in Surenhusius' Mischna II, 192). — *Braun*, *Vestitus sacerdotum Hebraeorum* I, 3, 3 (*p.* 43—47). — *Carpzov*, *Discalceatio religiosa in loco sacro, ad Exod.* 3, 5 (in *Ugolini*, *Thes. t.* XXIX). — *Ugolini*, *Thesaurus t.* XIII, 405 ff. — Winer RWB. II, 271. — Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VII, 718. — Vom Synagogen-Gottesdienst heisst es *Megilla* IV, 8: „Wer sagt: Ich will nicht in bunten Kleidern vorbeten, der darf es auch nicht in weissen Kleidern. Wer es nicht mit Sandalen thun will, der darf es auch nicht barfuss". Der Sinn ist: Man darf beim Synagogengottesdienst nicht priesterliche Kleidung beanspruchen. In Betreff des Priestersegens dagegen soll Jochanan ben Sakkai angeordnet haben, dass er auch nach der Zerstörung des Tempels von den Priestern nur barfuss gesprochen werden dürfe (*Rosch haschana* 31b. *Sota* 40b. *Derenbourg*, *Histoire de la Palestine p.* 305 *n.* 3).

Wie die weisse Kleidung Symbol der Reinheit war, so wurde von den dienstthuenden Priestern auch Nüchternheit und levitische Reinheit gefordert. Während ihrer Dienstzeit durften sie keinen Wein, noch sonst irgend ein berauschendes Getränke trinken[9]). Wer nicht levitisch rein war, durfte nicht den Vorhof zum Dienst betreten. Ja selbst diejenigen, die es waren, mussten unter allen Umständen vor Antritt des Tagesdienstes ein rituelles Tauchbad nehmen[10]). Ausserdem aber mussten sie dann auch noch Hände und Füsse waschen in dem ehernen Waschbecken (כִּיּוֹר), das sich unter freiem Himmel zwischen dem Tempel und dem Brandopferaltar befand[11]).

Hinsichtlich der Opfer, welche täglich in Masse dargebracht wurden[12]), sind zwei Kategorien zu unterscheiden: die Ge-

---

9) *Lev.* 10, 8—11. *Ezech.* 44, 21. *Pseudo-Hecataeus* bei *Josephus contra Apion.* I, 22 (*ed. Niese* § 199): *τὸ παράπαν οἶνον οὐ πίνοντες ἐν τῷ ἱερῷ.* *Philo*, *De monarchia* II, 7. *Josephus Antt.* III, 12, 2. *Bell. Jud.* V, 5, 7. *Mischna Taanith* II, 7. *Ugolini*, *Thesaurus* XIII, 885 ff. (hier *in extenso* hebr. und lat. die Stellen aus *jer. Taanith* 65d. *Tosephta Taanith* II, *Siphra* und *Pesikta* zu *Lev.* 10, 9).

10) *Joma* III, 3: „Niemand darf den Vorhof zum Dienst betreten, selbst wenn er rein ist, ohne untergetaucht zu haben". Vgl. *Tamid* I, 2. *Testam. XII Patriarch. Levi* 9 *s. fin.*: *Καὶ πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὰ ἅγια λούου· καὶ ἐν τῷ θύειν νίπτου· καὶ ἀπαρτίζων πάλιν τὴν θυσίαν νίπτου.* — Namentlich hatte man auch nach Verrichtung der Nothdurft immer ein Tauchbad zu nehmen, *Joma* III, 2. — Ueber den Ort des Tauchbades s. *Tamid* I, 1. *Middoth* I, 9 *fin.*

11) *Exod.* 30, 17—21. 40, 30—32. *Tamid* I, 4. II, 1. *Philo*, *Vita Mosis* III, 15: *πόδας μάλιστα καὶ χεῖρας ἀπονιπτόμενοι.* Auch in der in der vorigen Anmerkung citirten Stelle der *Testam. XII Patriarch. Levi* 9 *s. fin.* wird neben dem *λούεσθαι* noch das *νίπτεσθαι* erwähnt. — Ueber den כִּיּוֹר selbst s. auch *Exod.* 38, 8. *Sirach* 50, 3. *Middoth* III, 6. *Joma* III, 10. *Tamid* III, 8. *Lightfoot*, *Descriptio templi c.* 37, 1 (*Opp.* I, 643 *sq.*). *Clemens*, *De labro aeneo*, *Traject. ad Rh.* 1725 (auch in *Ugolini*, *Thes. t.* XIX). Die Commentare in Surenhusius' Mischna II, 224. V, 360. *Iken*, *Tractatus talmudicus de cultu quotidiano*, 1736, *p.* 32—34 (reichhaltig). Winer RWB. Art. „Handfass". Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus 2. Aufl. I, 583—586. Köhler, Lehrb. der bibl. Geschichte I, 373 f.

12) S. über den Opfercultus überh.: Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Cap. 33—46. — Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, 187—522. — Winer RWB. Art. „Opfer", und dazu die einzelnen Artikel über Brandopfer, Schuld- und Sündopfer, Dankopfer, Speisopfer, Trankopfer, Räuchern u. A. — Oehler, Art. „Opfercultus des Alten Testaments" in Herzog's Real-Enc. (1. Aufl. X, 614—652, 2. Aufl. XI, 29—61). — Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes, 1848. — Kurtz, Der alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung, 1862. — Köhler, Lehrb. der bibl. Geschichte I, 387 ff. — Wellhausen, Geschichte Israels I, 53—84. — Dillmann, Exeget. Handb. zu Exodus und

meinde-Opfer und die Privat-Opfer[13]). Erstere wurden im Namen des Volkes dargebracht und aus den vom Volk entrichteten Abgaben, namentlich der Halb-Sekel-Steuer bestritten. Letztere waren Privat-Sache Einzelner und konnten aus den mannigfaltigsten Anlässen dargebracht werden, theils freiwillig, theils weil man aus irgend einem Grunde dazu verpflichtet war. Beide zerfielen wieder |je nach Inhalt und Zweck der Darbringung in verschiedene Arten; und zwar lassen sich folgende drei Hauptarten unterscheiden: 1) die Brandopfer, deren Wesen darin besteht, dass das geopferte Thier ganz auf dem Altare verbrannt wird, 2) die Sünd- und Schuldopfer, bei welchen nur die Fettstücke auf dem Altar verbrannt werden, während das Fleisch den Priestern zufällt, 3) die „Mahlopfer" (זִבְחֵי שְׁלָמִים), nach Luther: „Dankopfer", bei welchen ebenfalls nur die Fettstücke auf den Altar kommen, während das Fleisch vom Eigenthümer selbst zu einem fröhlichen Opfermahle verwendet wird[14]). — Die Hauptmasse der Opfer bildeten natürlich die zahlreichen Privatopfer der verschiedenen Arten. Für unsere Darstellung des regelmässigen täglichen Cultus kommen jedoch nur die Gemeinde-Opfer in Betracht, und zwar unter ihnen hauptsächlich das wichtigste: das tägliche Brandopfer der Gemeinde.

Leviticus S. 373—387. — Die Wörterbb. von Schenkel und Riehm, und die archäologischen Werke von De Wette, Ewald, Keil, Haneberg, Nowack u. A.

13) *Philo, De victimis* § 3 (*ed. Mangey* II, 238 *sq.*): *Ἐπεὶ δὲ τῶν θυσιῶν αἱ μέν εἰσιν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ ἔθνους, εἰ δὲ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους, αἱ δὲ ὑπὲρ ἑκάστου τῶν ἱερουργεῖν ἀξιούντων, λεκτέον πρότερον περὶ τῶν κοινῶν.* — *Josephus Antt.* III, 9, 1: *δύο μὲν γάρ εἰσιν ἱερουργίαι· τούτων δ' ἡ μὲν ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν, ἑτέρα δ' ὑπὸ τοῦ δήμου συντελούμεναι κ. τ. λ.*

14) In der Hauptstelle über die Opferordnung *Lev.* 1—7 werden eigentlich fünf Opferarten erwähnt: 1) Das Brandopfer, 2) das Speisopfer, 3) das Mahlopfer, 4) das Sündopfer, 5) das Schuldopfer. Allein das Speisopfer steht überhaupt nicht in gleicher Linie mit den Thieropfern und kommt am häufigsten nur als Zugabe zu diesen vor, wie das Trankopfer. Die Sünd- und Schuldopfer aber sind zwar verschieden, jedoch so nahe verwandt, dass sie als eine Art zu betrachten sind. Man hat also hinsichtlich der Thieropfer, und diese sind bei weitem die wichtigsten, drei Hauptarten zu unterscheiden, wie dies auch von *Philo* (*De victimis* § 4) und *Josephus* (*Antt.* III, 9, 1—3) geschieht. — Alle drei Arten kamen sowohl bei den Privat- als bei den Gemeindeopfern vor; bei letzteren allerdings das Mahlopfer (זֶבַח שְׁלָמִים) nur selten, nämlich regelmässig nur am Pfingstfest (*Lev.* 23, 19); sonst nur bei besonderen Veranlassungen (s. Winer RWB. Art. „Dankopfer"). Das Fleisch der Gemeinde-Mahlopfer gehörte den Priestern (*Lev.* 23, 20). S. über dieselben überh.: *Pesachim* VII, 4. *Sebachim* V, 5. *Menachoth* V, 7. *Meila* II, 5. Sehr häufig sind die im Namen der Gemeinde dargebrachten Brandopfer und Sündopfer; s. das Verzeichniss derselben für die Festtage *Num.* 28—29.

Zur Orientirung seien zunächst ein paar topographische Bemerkungen vorausgeschickt[15]). Der innere Vorhof, in welchem alle Cultushandlungen vollzogen wurden, war durch eine Mauer in eine westliche und eine östliche Hälfte getheilt. Letztere hiess „der Vorhof der Weiber", nicht etwa, weil dorthin nur die Weiber Zutritt hatten, sondern weil dorthin auch die Weiber Zutritt hatten [16]). Das schöne Thor im Osten dieses Vorhofes mit kunstvoll gearbeiteten ehernen Thorflügeln (ἡ θύρα ἡ λεγομένη ὡραία Apgesch. 3, 2) bildete den Haupt-Eingang zum Vorhof; daher pflegten hier auch die Bettler zu sitzen (Apgesch. 3, 2). Zu der westlichen Abtheilung des Vorhofes | hatten nur die männlichen Israeliten Zutritt; und hier stand nun der eigentliche Tempel. Er war ein verhältnissmässig nicht grosses, aber prachtvolles Gebäude. Das Innere, das vermuthlich fast ganz dunkel war, zerfiel in einen grösseren vorderen Raum und einen nur halb so grossen hinteren. Letzteres war das „Allerheiligste", welches nur einmal im Jahre von einem menschlichen Fusse betreten wurde, nämlich vom Hohenpriester am Versöhnungstage. In dem vorderen (also östlichen) Raume befanden sich die drei heiligen Geräthe, deren pünktliche Bedienung ein Hauptstück des priesterlichen Dienstes war, nämlich 1) in der Mitte der goldene Räucheraltar (מִזְבַּח הַזָּהָב), auch „der innere Altar" (מִזְבַּח הַפְּנִימִי) genannt, auf welchem täglich Morgens und Abends das Räucheropfer dargebracht werden musste [17]), 2) südlich

---

15) Die Quellen und Literatur über den herodianischen Tempel s. oben § 15.

16) S. *Joseph. contra Apion.* II, 8: *in secunda vero porticu* (damit ist der Weibervorhof gemeint) *cuncti Judaei ingrediebantur eorumque conjuges.*

17) Ueber die tägliche Darbringung des Räucheropfers s. *Exod.* 30, 7—8. — Ueber die Zubereitung des Räucherwerkes: *Exod.* 30, 34—38. — Ueber den Räucheraltar: *Exod.* 30, 1—10. 37, 25—29. I *Makk.* 1, 21. 4, 49. *Philo, Vita Mosis* III, 9. *De victimas offerentibus* § 4. *Josephus Antt.* III, 6, 8. *Bell. Jud.* V, 5, 5. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch I, Cap. 25—27. Monographien bei *Ugolini, Thes. t.* XI. Winer RWB. Art. „Räucheraltar" und „Räuchern". Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes S. 78—82. 131—139. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, 2. Aufl. I, 499—505. Bleek, Der Brief an die Hebräer II, 2, 479 ff. (zu *Ebr.* 9, 4). Leyrer Art. „Räucheraltar" und „Räuchern" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 502—513. Dieselben Artikel in der 2. Aufl. bearb. von Orelli XII, 483—489. Delitzsch in Riehm's Wörterb. S. 1255—1260. — מִזְבַּח הַזָּהָב *Joma* V, 5. 7. *Chagiga* III, 8. *Sebachim* V, 2. *Menachoth* III, 6. IV, 4. מִזְבַּח הַפְּנִימִי *Joma* II, 3. V, 5. *Sebachim* IV, 2. *Meila* III, 4. *Tamid* III, 6. 9. VI, 1. — Die Zweifel Wellhausen's an der Existenz des Räucheraltares (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 410 ff.) werden durch die einstimmigen Zeugnisse von der Makkabäerzeit bis zu Josephus und Mischna widerlegt. Allerdings erwähnt *Pseudo-Hecataeus* (bei *Josephus contra Apion.* I, 22 *ed. Niese* § 198) im Innern des Tempels

davon der goldene siebenarmige Leuchter (מְנוֹרָה), dessen Licht stets brennend erhalten werden musste[18]), und | 3) nördlich vom Altar der goldene Schaubrodtisch, auf welchen an jedem Sabbath zwölf neue Brode aufgelegt werden mussten[19]). — Die Front des Tempels

---

ausser dem Leuchter nur einen goldenen *βωμός*, was ebensogut der Schaubrodtisch als der Räucheraltar sein kann. Und bei Aufzählung der von Pompejus im Tempel gefundenen Geräthe wird *Antt.* XIV, 4, 4 der Räucheraltar nicht genannt. Aber in der Parallele zu letzterer Stelle *Bell. Jud.* I, 7, 6 erscheinen ausser Leuchter und Tisch auch *θυμιατήρια*, worunter der Räucheraltar mit gemeint sein kann. Und an seiner Existenz zur Zeit des Pompejus kann angesichts der übrigen Zeugnisse nicht gezweifelt werden; denn die Nichterwähnung unter den Beutestücken des Titus *B. J.* VII, 5, 5 hat ihren Grund in der geringeren Kostbarkeit. Mit weniger Sicherheit lässt sich seine Existenz für die Zeit des Pseudo-Hekatäus (3. Jahrh. vor Chr.) behaupten.

18) Ueber die Bedienung des Leuchters s. *Exod.* 27, 20—21. 30, 7–8. *Lev.* 24, 1—4. *Num.* 8, 1—4. II *Chron.* 13, 11. — Nach den biblischen Stellen sollten, wie es scheint, die Lampen des Leuchters nur Abends angezündet werden, um über Nacht zu brennen. So auch *Philo*, *De victimas offerentibus* § 7 *init.* Nach *Josephus Antt.* III, 8, 3 *fin.* dagegen brannten unter Tags drei von den sieben Lampen, bei Nacht alle sieben; nach der Mischna bei Tag eine, bei Nacht alle sieben (*Tamid* III, 9, VI, 1, und dazu das Referat bei Krüger, Theol. Quartalschr. 1857, S. 248 f. Ebenso *Siphra* zu *Lev.* 24, 1—4 und *Siphre* zu *Num.* 8, 1—4, worauf Hamburger verweist. Ueber die ganze Streitfrage auch *Iken*, *Tractatus Talmudicus de cultu quotidiano templi* (1736) *p.* 73—76. 107 *sq.*). Vgl. auch *Pseudo-Hecataeus* bei *Joseph. c. Apion.* I, 22: *ἐπὶ τούτων φῶς ἔστιν ἀναπόσβεστον καὶ τὰς νύκτας καὶ τὰς ἡμέρας*. *Diodor.* XXXIV, 1 (*ed. Müller*): *τὸν δὲ ἀθάνατον λεγόμενον παρ' αὐτοῖς λύχνον καὶ καιόμενον ἀδιαλείπτως ἐν τῷ ναῷ*. — Ueber den Leuchter selbst s. *Exod.* 25, 31—40. 37, 17—24. I *Makk.* 1, 21. 4, 49. *Philo*, *Vita Mosis* III, 9. *Josephus Antt.* III, 6, 7. *Bell. Jud.* V, 5, 5. VII, 5, 5. *Mischna Menachoth* III, 7. IV, 4. IX, 3 *fin.* *Tamid* III, 6. 9. VI, 1. — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch I, Cap. 23. Winer, RWB. Art. „Leuchter". Bähr, Symbolik 2. Aufl. I, 492—499. Krüger, Der siebenarmige Leuchter (Tüb. Theol. Quartalschr. 1857, S. 238—261). Riehm's Wörterb. Art. „Leuchter" (mit Abbildungen). Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Supplementbd. (1886) S. 40 f. Art. „Beständiges Licht". — Eine authentische Abbildung des Leuchters ist uns erhalten auf den Reliefs des Titusbogens in Rom (s. oben § 20, 2. Aufl. I, 534). — Ueber die Stellung des Leuchters südlich vom Altar s. *Exod.* 26, 35. 40, 24.

19) Ueber die Bedienung des Schaubrodtisches s. *Lev.* 24, 5—9. *Philo*, *De victimis* § 3 (*ed. Mangey* II, 239 *sq.*). *Josephus Antt.* III, 10, 7. — Ueber den Schaubrodtisch selbst: *Exod.* 25, 23—30. 37, 10–16. I *Makk.* 1, 22. 4, 49. *Philo*, *Vita Mosis* III, 10. *Josephus Antt.* III, 6, 6. *Bell. Jud.* V, 5, 5. VII, 5, 5. *Mischna Menachoth* XI, 5—7. Vgl. auch die Beschreibung des Tisches, welchen angeblich Ptolemäus Philadelphus dem Tempel von Jerusalem schenkte, bei *Pseudo-Aristeas* (Havercamp's Josephus II, 2, 109—111. Merx' Archiv I, 264—267. *Joseph. Antt.* XII, 2, 7—8). — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. I, Cap. 24. Winer RWB. Art. „Schaubrode" und „Schaubrod-

war gegen Osten gerichtet. Vor demselben, unter freiem Himmel, befand sich der grosse Brandopferaltar oder „der Altar“ *κατ' ἐξοχήν*, an welchem mit Ausnahme des Räucherns alle Opferhandlungen vollzogen werden mussten. Er war ein hoher viereckiger Aufbau von gewaltigen Dimensionen, an der Basis nach den Massangaben der Mischna 32 Ellen im Geviert (während z. B. das Innere des Tempels nur 20 Ellen breit war); nach oben verjüngte er sich in mehreren Abstufungen, so dass die obere Fläche noch 24 Ellen im Geviert mass[20]. Der ganze Aufbau war aus unbehauenen Steinen, an welche nie ein Eisen gekommen war, errichtet[21]. Auf der Südseite führte zum Altar ein allmählich | ansteigender, ebenfalls aus unbehauenen Steinen errichteter Aufgang hinauf. Das Feuer auf diesem Altare durfte nie ganz ausgehen, auch nicht bei Nacht[22]. — Zwischen dem Tempel und dem Altare befand sich,

---

tisch“. Bähr, Symbolik 2. Aufl. I, 488—492. Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes S. 73—78. 156—168. Leyrer Art. Schaubrode und Schaubrodtisch in Herzog's Real.-Enc. 1. Aufl. XIII, 467—472. Delitzsch in Riehm's Wörterb. S. 1388—1392 (mit Abbildung). Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII, 455—458. Eine Abbildung des Tisches findet sich auf den Reliefs des Titusbogens. — Ueber die Stellung des Tisches nördlich vom Räucheraltar s. *Exod.* 26, 35. 40, 22.

20) Vgl. bes. die Beschreibungen in der Mischna *Middoth* III, 1—4 und bei *Josephus Bell. Jud.* V, 5, 6; *Antt.* IV, 8, 5; ferner: *Pseudo-Hecataeus* bei *Joseph. c. Apion.* I, 22 (*ed. Niese* § 198); *Aristeas ed. M. Schmidt* in Merx' Archiv I, 269 *sq.* (in Havercamp's Josephus II, 2, 112). I *Makk.* 4, 44—47. *Philo, De victimas offerentibus* § 4. Massangaben auch bei *Ezech.* 43, 13—17. — Monographien bei *Ugolini Thes. t.* X. Winer, RWB. Art. „Brandopferaltar“. Bähr, Symbolik 2. Aufl. I, 579—582. — Analoga in den heidnischen Culten s. bei Reisch, Art. Altar in Pauly's Real-Enc. Neue Bearb. I (1894) 1640 ff.

21) *Pseudo-Hecataeus* bei *Joseph. contra Apion.* I, 22: *ἀτμήτων συλλέκτων ἀργῶν λίθων.* I *Makk.* 4, 47. *Philo, De victimas offerentibus* § 4: *ἐκ λίθων λογάδων καὶ ἀτμήτων.* *Joseph. Antt.* IV, 8, 5. *B. J.* V, 5, 6. *Mischna Middoth* III, 4. — Altäre aus rohen Feldsteinen oder auch nur von aufgeworfener Erde sind ohne Zweifel die älteste und primitivste Form der Altäre und werden auch noch in der jehovistischen Gesetzgebung als das Gewöhnliche vorausgesetzt (*Exod.* 20, 24—26; vgl. *Deut.* 27, 5—6). Schon Salomo liess aber in Jerusalem einen ehernen Altar erbauen (I *Reg.* 8, 64. 9, 25. II *Reg.* 16, 14—15. II *Chron.* 4, 1). Der Priestercodex, der das ganze Heiligthum als transportabel schildern will, construirt zu diesem Zweck einen Brandopferaltar aus Holz mit Erzbekleidung (*Exod.* 27, 1—8. 38, 1—7. *Num.* 17, 1—5). Ein solcher hat schwerlich je existirt. Die Praxis der nachexilischen Zeit hat vielmehr wieder auf die älteren gesetzlichen Bestimmungen *Exod.* 20, 25. *Deut.* 27, 5—6 zurückgegriffen. Vgl. überh. Wellhausen, Gesch. I, 30. 38 f.

22) *Lev.* 6, 6. *Philo, De victimas offerentibus* § 5 *init.* (*ed. Mangey* II, 254). *Joseph. Bell. Jud.* II, 17, 6. Vgl. auch II *Makk.* 1, 18—36, und *Bux-*

ebenfalls unter freiem Himmel, das schon erwähnte **eherne Waschbecken** (כִּיּוֹר), in welchem sich die Priester vor Ausübung des Dienstes Hände und Füsse waschen mussten. — Nördlich vom Altar, ebenfalls unter freiem Himmel, war die **Stätte zum Schlachten**: es waren Ringe im Fussboden befestigt, an welchen die Thiere beim Schlachten angebunden wurden; in der Nähe waren Säulen zum Aufhängen der geschlachteten Thiere und marmorne Tische zum Hautabziehen und Waschen der Eingeweide[23]. — Der Tempel mit Einschluss des Altares und der Schlachtstätte war von einer Schranke umgeben, innerhalb deren in der Regel nur die Priester eintreten durften; die gewöhnlichen Israeliten nur „wenn es nöthig war zum Handauflegen, Schlachten und Schwingen" (תְּנוּפָה)[24].

Der wichtigste Theil des regelmässigen Gottesdienstes war nun das **tägliche Brandopfer der Gemeinde**, die עֹלַת הַתָּמִיד oder הַתָּמִיד „das **Beständige**" schlechthin[25]. Die Sitte eines regel-|mässigen täglichen Opfers ist verhältnissmässig sehr alt. Im Einzelnen war aber die Ausführung zu verschiedenen Zeiten verschieden; nicht nur insofern, als vor dem Exil die Könige die Kosten bestritten (*Ezech.* 45, 17 und 46, 13—15 nach den LXX), während es später Sache der Gemeinde wurde, sondern auch dem Inhalte nach[26]. Zur Zeit des Ahas wurde Morgens nur ein Brandopfer und Abends nur ein Speisopfer dargebracht (II *Reg.* 16, 15). Diese

---

torf, *Historia ignis sacri et caelestis sacrificia consumentis* (bei *Ugolini*, *Thes.* t. X). **Lundius**, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch I, Cap. 34.

23) *Middoth* III, 5. V, 2. *Tamid* III, 5. *Schekalim* VI, 4. — Dass die Schlachtung der Brandopfer **nördlich** vom Altare stattfinden muss, wird schon *Lev.* 1, 11 vorgeschrieben. An derselben Stätte mussten aber auch die Sünd- und Schuldopfer geschlachtet werden (*Lev.* 4, 24. 29. 33. 6, 18. 7, 2. 14, 13). Nur bei den Mahlopfern fehlt diese Bestimmung; s. **Knobel-Dillmann** zu *Lev.* 1, 11. Genaueres über die verschiedenen Oertlichkeiten, an welchen die Opfer geschlachtet wurden, s. *Sebachim* V.

24) Ueber die Schranke s. bes. *Joseph. Bell. Jud.* V, 5, 6. *Antt.* VIII, 3, 9. XIII, 13, 5. **Grätz**, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1876, S. 388 ff. In diesen „Vorhof der Priester" durften aber nach *Kelim* I, 8 zu den angegebenen Zwecken auch die Israeliten eintreten.

25) עֹלַת הַתָּמִיד z. B. *Num.* 28, 10. 15. 24. 31; *cap.* 29, 16. 19. 22. 25. 28. 31. 34. 38. *Esra* 3, 5. *Nehem.* 10, 34. — הַתָּמִיד z. B. *Daniel* 8, 11—13. 11, 31. 12, 11. *Mischna Pesachim* V, 1. *Joma* VII, 3. *Taanith* IV, 6. *Menachoth* IV, 4. Der ganze Tractat *Tamid* hat hiernach seinen Namen.

26) Vgl. zum Folgenden: *Kuenen*, *De godsdienst van Jsraël* II, 270—272. **Wellhausen**, Geschichte Israels I, 81—82. *Reuss*, *L'histoire sainte et la loi* (*La Bible, Ancien Testament*, *P.* III) I, 262. **Smend**, Exeget. Handbuch zu Ezechiel S. 381 f. — Die Gegenbemerkungen **Dillmann's** (Exeget. Handb. zu Exodus und Leviticus S. 313 f.) können den klar vorliegenden Thatbestand nicht erschüttern.

Sitte war so feststehend, dass hiernach die Tageszeiten bestimmt wurden. Die Zeit „da man das Speisopfer bringt" ist soviel wie gegen Abend (I *Reg.* 18, 29. 36). Ja diese Zeitbestimmung hat sich so fest eingebürgert, dass sie auch noch beibehalten wurde, als man längst auch Abends ein Brandopfer darbrachte (*Esra* 9, 4—5. *Daniel* 9, 21)[27]). Letzteres geschah, wie es scheint, noch nicht zur Zeit Ezechiel's. Doch hat bereits Ezechiel insofern eine Erweiterung der älteren Sitte, als nach ihm des Morgens ein Brandopfer und ein Speisopfer dargebracht werden soll (*Ezech.* 46, 13—15). Der Priestercodex dagegen schreibt nun vor, dass sowohl Morgens als gegen Abend je ein Brandopfer und ein Speisopfer dargebracht werden solle, und dazu auch je ein Trankopfer (*Exod.* 29, 38—42. *Num.* 28, 3—8). In dieser Form, als ein zweimaliges tägliches Brandopfer, wird das tägliche Opfer auch vom Chronisten als altherkömmlich vorausgesetzt (I *Chron.* 16, 40. II *Chron.* 13, 11. 31, 3). Es war der eigentliche Kern- und Mittelpunkt des ganzen Opfercultus. Seine Darbringung durfte unter keinen Umständen unterlassen werden. Als im J. 70 Jerusalem längst von den Römern eingeschlossen war und die Hungersnoth schon auf's Höchste gestiegen war, wurde doch noch regelmässig das tägliche Opfer dargebracht; und es galt als einer der schwersten Schläge, als es endlich am 17. Tammus eingestellt werden musste[28]).

Die genaueren Bestimmungen des Priestercodex über das Tamid sind folgende (*Exod.* 29, 38—42. *Num.* 28, 3—8)[29]). Sowohl Morgens als Abends wurde als Brandopfer je ein einjähriges männliches fehlerloses Lamm geopfert, bei dessen Darbringung die allgemeinen Bestimmungen über das Brandopfer überhaupt, namentlich *Lev.* 1, 10—13 und 6, 1—6 zu beobachten waren. Gleichzeitig musste jedesmal auch ein Speisopfer und ein Trankopfer dargebracht werden, wie der Priestercodex überhaupt für alle Brandopfer eine solche Zugabe von Speisopfer und Trankopfer vorschreibt (*Num.* 15,

27) Auch noch in der Mischna ist die Zeit der *Mincha* (des Speisopfers) soviel wie Nachmittags, z. B. *Berachoth* IV, 1. *Pesachim* X, 1. *Rosch haschana* IV, 4. *Megilla* III, 6. IV, 1.

28) *Joseph. Bell. Jud.* VI, 2, 1. *Mischna Taanith* IV, 6. — Auch in der Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes wurde die Abschaffung des Tamid als das ärgste Uebel angesehen (*Daniel* 8, 11—13. 11, 31. 12, 11).

29) Vgl. auch *Lightfoot*, *Ministerium templi* c. IX (*Opp.* I, 716—722). — Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. V, Cap. 1—2. — Winer RWB. Art. „Morgen- und Abendopfer". — Keil, Handb. der bibl. Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 373 f. — Haneberg, Die religiösen Alterthümer S. 604—609. — Hamburger, Real-Enc. Supplementbd. III, 1892, S. 106 ff. (Art. „Tempelgottesdienst"). Das Genauere im Tractat *Tamid*, vgl. unten Anm. 42.

1—16). Bei einem Lamm bestand das Speisopfer aus einem Zehntel Epha feinen Mehles (סֹלֶת), welches mit einem Viertel Hin feinen Oeles vermengt wurde (בָּלוּל, also nicht gebacken); das Trankopfer bestand aus einem Viertel Hin Weines. Die Zeit für die Darbringung des Morgenopfers war früh bei Tagesanbruch; die für das Abendopfer nach den biblischen Bestimmungen בֵּין הָעַרְבַּיִם, d. h. im Abendzwielicht; später war es üblich geworden, das Abendopfer schon Nachmittags darzubringen, nach unserer Stundenzählung ungefähr um drei Uhr[30].

In Verbindung mit dem täglichen Brandopfer der Gemeinde wurde stets auch das tägliche Speisopfer des Hohenpriesters dargebracht. Nach *Lev.* 6, 12—16 musste nämlich der Hohepriester täglich (תָּמִיד)[31] Morgens und Abends ein Speisopfer darbringen, | welches von dem Speisopfer der Gemeinde, das die Zugabe zum Brandopfer bildete, sowohl nach der Quantität, als nach der Art der Zubereitung verschieden war. Es bestand im Ganzen nur aus einem Zehntel Epha Mehl, von welchem die Hälfte Morgens und die Hälfte Abends dargebracht wurde; und es wurde nicht nur mit Oel

---

30) Philo und Josephus geben an den Hauptstellen, wo sie vom Tamid sprechen, nur die biblischen Zeitbestimmungen wieder (*Philo*, *De victimis* § 3: *Καθ' ἑκάστην μὲν οὖν ἡμέραν δύο ἀμνοὺς ἀνάγειν διείρηται, τὸν μὲν ἅμα τῇ ἕῳ, τὸν δὲ δείλης ἑσπέρας*. *Joseph. Antt.* III, 10, 1: *ἐκ δὲ τοῦ δημοσίου ἀναλώματος νόμος ἐστὶν ἄρνα καθ' ἑκάστην ἡμέραν σφάζεσθαι τῶν αὐτοετῶν ἀρχομένης τε ἡμέρας καὶ ληγούσης*). Die wirkliche Praxis der späteren Zeit erhellt aus *Antt.* XIV, 4, 3: *δὶς τῆς ἡμέρας, πρωΐ τε καὶ περὶ ἐνάτην ὥραν, ἱερουργούντων ἐπὶ τοῦ βωμοῦ*. Hiermit stimmt genau die Angabe der Mischna *Pesachim* V, 1, dass das Abendopfer gewöhnlich um $8^1/_2$ Uhr geschlachtet und um $9^1/_2$ Uhr dargebracht wurde (also nach unserer Stundenzählung um $2^1/_2$ und $3^1/_2$ Uhr Nachmittags). Vgl. auch *Jos. contra Apion.* II, 8 (*ed. Niese* § 105): *mane etiam aperto templo oportebat facientes traditas hostias introire et meridie rursus dum clauderetur templum*. Daher pflegte man auch um die neunte Stunde in den Tempel zum Gebet zu gehen und überhaupt zu beten (Apgesch. 3, 1. 10, 3. 30). S. überh.: Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 184 f.

31) Die Worte „am Tage seiner Salbung" *Lev.* 6, 13 sind damit nicht zu vereinigen; das eine oder das andere ist ein späterer Zusatz. S. Dillmann, Exegetisches Handb. zu Exodus und Leviticus S. 442. — Die jüdische und christliche Exegese hat den Widerspruch, der in der Stelle liegt, auf verschiedene Weise zu heben gesucht. S. überhaupt Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851) S. 143 f. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer B. III, Cap. 9. Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultes (1848) S. 139—151. Kurtz, Der alttestamentliche Opfercultus (1862) S. 302—305. Merx in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1863, S. 55—63. Hoffmann, Magazin für die Wissensch. des Judenth. IV. Jahrg. 1877, S. 5—16. Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha 1. Thl. 1885. S. 57 f.

vermengt, sondern, nachdem dies geschehen war, auf einer flachen Pfanne (מַחֲבַת) gebacken; die fertigen Kuchen wurden in Stücke gebrochen, mit Oel übergossen und so dargebracht (*Lev.* 6, 14 vgl. mit *Lev.* 2, 5—6)[32]. Wegen der Art seiner Zubereitung heisst es in der späteren Zeit schlechthin חֲבִיתִּים, „das Gebackene (die Kuchen)", und kommt unter diesem Namen direct oder indirect schon beim Chronisten[33]) und dann namentlich in der Mischna vor[34]). — Da die Darbringung dieses Opfers Pflicht des Hohenpriesters war, kann man allerdings von einem täglichen Opfer desselben sprechen[35]). Allein der Hohepriester ist dabei der Darbringende nur in dem Sinne, in welchem bei dem täglichen Brandopfer die Gemeinde die darbringende ist, d. h. er hat es in seinem Namen und auf seine Kosten darbringen zu lassen[36]); keineswegs | ist aber nöthig, dass er dabei selbst fungirt. Aus Josephus wissen wir, dass der Hohepriester in der Regel an den Sabbathen und Festtagen fungirte (s. oben S. 263). An den übrigen Tagen wurde das Speisopfer des Hohenpriesters so gut wie die Opfer der Gemeinde von den eben im Dienst befindlichen Priestern dargebracht:

32) Ueber die Zubereitung vgl. auch *Philo*, *De victimis* § 15. *Joseph. Antt.* III, 10, 7. *Menachoth* XI, 3. Es fand dabei statt לִישָׁה (Kneten) und אֲפִיָּה (Backen). — Lundius, Die alten jüd. Heiligthümer B. III, Cap. 39, Nr. 51—61. Thalhofer, Die unblutigen Opfer S. 151 ff.

33) I *Chron.* 9, 31. Die LXX erklären hier מַעֲשֵׂה הַחֲבִתִּים geradezu durch τὰ ἔργα τῆς θυσίας τοῦ τηγάνου τοῦ μεγάλου ἱερέως. So auch *Gesenius*, *Thesaurus s. v.* חבתים. Wahrscheinlich meint aber der Chronist doch nicht nur das Speisopfer des Hohenpriesters, sondern das gebackene Speisopfer überhaupt.

34) *Tamid* I, 3. III, 1. IV *fin. Joma* II, 3. III, 4. *Menachoth* IV, 5. XI, 3. *Middoth* I, 4. — Aus *Tamid* III, 1; IV *fin.*; *Joma* II, 3 erhellt, dass das hohepriesterliche Speisopfer zwischen dem Speisopfer der Gemeinde und dem Trankopfer dargebracht wurde. Vgl. überhaupt unten die ausführliche Beschreibung des täglichen Gottesdienstes nach Tractat *Tamid.*

35) *Philo*, *De specialibus legibus* II § 23 (*Mang.* II, 321): *εὐχὰς δὲ καὶ θυσίας τελῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν.* — Auch die bekannte Stelle im Hebräerbrief (*Ebr.* 7, 27) ist wohl von hier aus zu erklären; nur ist freilich dieses tägliche Speisopfer des Hohenpriesters kein Sündopfer, wie es nach dem Hebräerbrief scheinen könnte. — Ueber einige talmudische Stellen, an welchen scheinbar oder wirklich von einem täglichen Opfern des Hohenpriesters die Rede ist, s. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 140 f.

36) *Joseph. Antt.* III, 10, 7: *θύει δ' ὁ ἱερεὺς* (= der Hohepriester) *ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων, καὶ δὶς ἑκάστης ἡμέρας τοῦτο ποιεῖ, ἄλευρον ἐλαίῳ μεμαγμένον καὶ πεπηγὸς ὀπτήσει βραχείᾳ· καὶ εἷς μέν ἐστιν ἀσσάρων τοῦ ἀλεύρου, τούτου δὲ τὸ μὲν ἥμισυ πρωῒ τὸ δ' ἕτερον δείλης ἐπιφέρει τῷ πυρί.* — Wenn ein Hoherpriester starb, so musste bis zum Amtsantritt des Nachfolgers das Speisopfer auf Kosten der Gemeinde dargebracht werden, nach R. Juda auf Kosten der Erben (*Schekalim* VII, 6).

wenn die einzelnen Verrichtungen des Tagesdienstes verloost wurden, wurde immer auch darüber geloost, wer die חֲבִיתִין, d. h. das Speisopfer des Hohenpriesters, darzubringen habe[37]). Ja — da im Gesetz dieses Opfer als ein Opfer „Aaron's und seiner Söhne" bezeichnet ist (*Lev.* 6, 13), so konnte es auch aufgefasst werden als ein Opfer, welches die Priester für sich darbringen[38]).

Ausser der Darbringung dieser Opfer gehörte zu dem täglichen Dienste der Priester auch die Bedienung des Räucheraltares und des Leuchters im Innern des Tempels. Auf dem Räucheraltar musste sowohl Morgens als Abends ein Räucheropfer dargebracht werden (*Exod.* 30, 7—8); und zwar musste des Morgens das Räucheropfer dem Brandopfer vorangehen, des Abends aber ihm nachfolgen, so dass das tägliche Brandopfer von der Darbringung des Räucheropfers gleichsam umrahmt war[39]). — Auch der Leuchter | musste jeden Morgen und Abend bedient werden. Morgens wurden die Lampen gereinigt und mit neuem Oel versehen, wobei man für den Tag eine oder mehrere (nach Josephus: drei) Lampen brennen liess. Abends wurden auch die übrigen Lampen angezündet, da während der Nacht alle sieben brennen

37) *Tamid* III, 1. IV *fin.* *Joma* II, 3. — Genau genommen ist an diesen Stellen allerdings nicht von der eigentlichen Opferung die Rede, sondern nur von dem Hinbringen der Opferbestandtheile an den Aufgang zum Altar. Allein nach *Tamid* V, 2, *Joma* II, 4—5 wurde auch für die eigentliche Opferung (das Hinaufbringen auf den Altar) wieder dieselbe Zahl von Priestern bestimmt wie für das Hinbringen zum Altar, nämlich neun, entsprechend den neun Opferbestandtheilen, unter welchen eben an den zuerst genannten Stellen (*Tamid* III, 1. IV *fin.* *Joma* II, 3) die חביתין ausdrücklich erwähnt werden. Es kann also kein Zweifel sein, dass auch die eigentliche Opferung der חביתין in der Regel durch einen gemeinen Priester vollzogen wurde.

38) *Philo, Quis rerum div. heres* § 36 (*Mang.* I, 497): *Ἀλλὰ καὶ τὰς ἐνδελεχεῖς θυσίας ὁρᾷς εἰς ἴσα διῃρημένας, ἥν τε ὑπὲρ αὑτῶν ἀνάγουσιν οἱ ἱερεῖς διὰ τῆς σεμιδάλεως, καὶ τὴν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους τῶν δυοῖν ἀμνῶν, οὓς ἀναφέρειν διείρηται.* — *De victimis* § 15 (*ed. Mangey* II, 250): *Σεμίδαλις γάρ ἡ ἐνδελεχὴς αὑτῶν θυσία μέτρον ἱεροῦ τὸ δέκατον καθ' ἑκάστην ἡμέραν, οὗ τὸ μὲν ἥμισυ πρωΐας, τὸ δὲ ἥμισυ δείλης προσάγεται ταγηνισθὲν ἐν ἐλαίῳ, μηδενὸς εἰς βρῶσιν ὑπολειφθέντος.*

39) *Philo, De victimis* § 3 (*Mangey* II, 239): *δὶς δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπιθυμιᾶται τὰ πάντων εὐωδέστατα θυμιαμάτων εἴσω τοῦ καταπετάσματος, ἀνίσχοντος ἡλίου καὶ δυομένου, πρό τε τῆς ἑωθινῆς θυσίας καὶ μετὰ τὴν ἑσπερινήν.* — *De victimas offerentibus* § 4 (*Mang.* II, 254): *οὐ γὰρ ἐφίεται τὴν ὁλόκαυτον θυσίαν ἔξω προσαγαγεῖν, πρὶν ἔνδον περὶ βαθὺν ὄρθρον ἐπιθυμιάσαι.* — Noch genauer ist die Angabe der Mischna *Joma* III, 5: „Die Morgen-Räucherung fand statt zwischen dem Blutsprengen und der Opferung der Glieder; die Abend-Räucherung zwischen der Opferung der Glieder und den Trankopfern".

sollten (s. bes. *Exod.* 30, 7—8. II *Chron.* 13, 11; und überh. oben S. 286).

Zu der Schönheit der Gottesdienste des Herrn gehörte endlich auch Musik und Gesang. Wenn das Brandopfer dargebracht war, fielen die Leviten mit Gesang und Saitenspiel ein, und zwei Priester bliesen mit silbernen Trompeten (II *Chron.* 29, 26—28. *Num.* 10, 1. 2. 10). Während dessen war auch das Volk im Tempel zum Gebet versammelt. So oft die Priester bei den Abschnitten des Gesanges in die Trompeten stiessen, warf das Volk sich zur Anbetung nieder[40]. Für den Gesang der Leviten war für jeden Tag der Woche je ein Psalm bestimmt, und zwar für Sonntag Ps. 24, Montag Ps. 48, Dienstag Ps. 82, Mittwoch Ps. 94, Donnerstag Ps. 81, Freitag Ps. 93, Sabbath Ps. 92[41].

40) Ueber die Versammlung des Volkes zum Gebet im Tempel s. *Luc.* 1, 10. *Actor.* 3, 1. Das Genauere nach Tractat *Tamid* s. weiter unten. — Ganz verkehrt ist die auf Missverständniss von *Act.* 2, 15. 3, 1. 10, 3. 9. 30 beruhende Meinung, dass je um die dritte, sechste und neunte Stunde (also nach unserer Zählung um 9, 12 und 3 Uhr) eine ständige Gebetszeit gewesen sei (so z. B. *Schoettgen*, *Horae hebr.* I, 418. Winer RWB. I, 398. De Wette zu *Act.* 2, 15. Meyer zu *Act.* 3, 1). Die wirklichen drei Gebetszeiten waren vielmehr: 1) früh Morgens zur Zeit des Morgenopfers, 2) Nachmittags um die neunte Stunde (3 Uhr) zur Zeit des Abendopfers, 3) Abends zur Zeit von Sonnen-Untergang. S. *Berachoth* I, 1 ff. IV, 1. *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla c.* I—III (Petersburger Uebersetzung I, 257 ff.). Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 183 ff. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. Artikel „Morgengebet“ „Minchagebet“ „Abendgebet“. Delitzsch, Zeitschr. für luth. Theol. 1877, S. 6. — Ueber die christlichen Gebetszeiten s. Harnack's Anmerkung zu *Διδαχή* VIII, 3 (Texte und Untersuchungen II, 1—2, S. 27).

41) *Tamid* VII *fin.* Dazu Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch IV, Cap. 5, Nr. 25. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 163 f. Grätz, Die Tempelpsalmen (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1878, S. 217—222). Delitzsch's Commentar zu den Psalmen. — Bei fünf dieser Psalmen ist die Bestimmung für den betreffenden Tag auch in den Ueberschriften der LXX richtig angegeben, *Ps.* 24 (23): *τῆς μιᾶς σαββάτου*, *Ps.* 48 (47): *δευτέρᾳ σαββάτου*, *Ps.* 94 (93): *τετράδι σαββάτου*, *Ps.* 93 (92): *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ*, *Ps.* 92 (91): *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου*. Dazu kommt *Vet. Lat. Ps.* 81: *quinta Sabbati*, was auch aus griechischer Vorlage stammen muss. Beim Sabbathpsalm ist die Angabe auch in den masorethischen Text eingedrungen. — Für die Wahl der Psalmen soll nach jüdischer Ansicht die Parallele mit den sechs Schöpfungstagen massgebend gewesen sein (s. *Rosch haschana* 31ª, *Sopherim* XVIII, 1, die Commentare von Bartenora und Maimonides in Surenhusius' Mischna-Ausgabe V, 310). Allein eine solche Parallele ist bei den meisten der Psalmen schlechterdings nicht zu entdecken. Man ist auf jene Meinung offenbar deshalb gekommen, weil allerdings die Schriftlection der Standmänner (s. über diese oben S. 280 f.) in der Weise geordnet war, dass im Laufe der Woche die ganze

| In der hier beschriebenen Form wird der Tempelgottesdienst schon vom Siraciden mit Begeisterung geschildert (*Sirach* 50, 11—21). Eine sehr detaillirte, offenbar auf guter Ueberlieferung ruhende Schilderung des Morgengottesdienstes giebt die Mischna im Tractat *Tamid*, dessen wesentlicher Inhalt hier zur Ergänzung des Bisherigen noch folgen möge [42]).

Die dienstthuenden Priester schliefen in einem Gemach des inneren Vorhofes. Am frühen Morgen, noch ehe der Tag anbrach, kam der Beamte, welcher die Verloosung der Dienstgeschäfte zu leiten hatte, und liess zunächst loosen, wer die Reinigung des Brandopferaltares von der Asche zu besorgen habe. Diejenigen, welche dies zu thun wünschten, mussten schon vor Ankunft des Beamten das vorgeschriebene Tauchbad genommen haben. Unter ihnen wurde dann Einer durch's Loos für jenes Geschäft bestimmt. Derselbe ging sofort noch in der Dunkelheit, nur beim Scheine des Altarfeuers, an seine Verrichtung. Er wusch sich Hände und Füsse an dem ehernen Waschbecken, das zwischen Tempel und Altar stand, stieg auf den Altar und räumte mit einer silbernen Pfanne die Asche weg. Während er dies that, gingen auch die Verfertiger des gebackenen Speisopfers (des Hohenpriesters) an ihr Geschäft [43]). — Nun wurde frisches Holz auf den Altar gebracht, und während dieses brannte, gingen die Priester, nachdem sie alle sich auch Hände und Füsse | am Waschbecken gewaschen hatten, hinab in die

---

Schöpfungsgeschichte successive zur Vorlesung kam (*Taanith* IV, 3: am ersten Wochentag las man das 1. und 2. Tagewerk, am zweiten Wochentag das 2. und 3. Tagewerk u. s. f.). — Ausser den Wochenpsalmen wurden selbstverständlich auch noch viele andere bei den verschiedensten Anlässen im Tempel gebraucht. So wurde z. B. an den hohen Festtagen immer das sogenannte Hallel gesungen, d. h. nach gewöhnlicher Ansicht Ps. 113—118; doch ist die Ueberlieferung darüber, was unter dem Hallel zu verstehen sei, schwankend, s. *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 613—616 (*s. v.* הלל). *Lightfoot*, *Horae Hebr.* zu *Luc.* 13, 35 (*Opp.* II, 538 *sq.*). *Lundius* zu *Taanith* III, 9 (in Surenhusius' Mischna II, 377). Grätz, Monatsschr. 1879, S. 202 ff. 241 ff. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* הלל. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Hallel". *King*, *The Hallel* (*The Expositor* 1889, *Febr. p.* 121—135).

42) Der Tractat steht in Surenhusius' Mischna-Ausgabe Bd. V, S. 284—310; und bei *Ugolini*, *Thesaurus t.* XIX, *col.* 1467—1502. Die Hauptstellen nebst sonstigem Material auch bei *Ugolini*, *Thes.* XIII, 942—1055. Eine gute Separat-Ausgabe (ebenfalls, wie die bisher genannten, mit lat. Uebers. und Anmerkungen) ist: *Tractatus Talmudicus de cultu quotidiano templi, quem versione Latina donatum et notis illustratum . . . sub praesidio Dn. Conradi Ikenii patrui sui . . . eruditorum examini subjicit auctor Conradus Iken, Bremae* 1736.

43) *Tamid* I, 1—4. Vgl. *Joma* I, 8. II, 1—2.

lischkath ha-gasith (s. über diese oben S. 211), wo die weitere Verloosung stattfand[44].

Der Beamte liess nun loosen, 1) wer schlachten solle, 2) wer das Blut an den Altar sprengen, 3) wer den inneren Altar von der Asche reinigen, 4) wer den Leuchter reinigen, ferner: wer die Stücke des Schlachtopfers an den Aufgang zum Altar hinbringen solle, nämlich wer 5) den Kopf und den einen Hinterfuss, 6) die beiden Vorderfüsse, 7) den Schwanz und den anderen Hinterfuss, 8) die Brust und das Halsstück, 9) die beiden Seiten, 10) die Eingeweide, 11) wer das Mehlopfer hinbringen solle, 12) wer das gebackene Speisopfer (des Hohenpriesters), 13) wer den Wein[45]. — Man ging nun hinaus und sah, ob der Tag schon anbreche. Sobald die Morgenröthe am Himmel stand, holte man ein Lamm aus der Lämmerkammer und die 93 Dienstgeräthe aus der Geräthekammer. Das Lamm, das zum Opfer bestimmt war, wurde noch aus einem goldenen Becher getränkt und dann zur Schlachtstätte nördlich vom Altar geführt[46].

Inzwischen gingen die Beiden, welche den Räucheraltar und den Leuchter zu reinigen hatten, nach dem Tempel, ersterer mit einem goldenen Eimer (טֶנִי), letzterer mit einem goldenen Krug (כוּז). Sie öffneten das grosse Thor des Tempels, traten ein und besorgten das Reinigen des Räucheraltares und des Leuchters; letzteres geschah jedoch in der Art, dass die zwei östlichsten Lampen, wenn sie noch brannten, zunächst unberührt blieben und nur die fünf übrigen gereinigt wurden. Nur für den Fall, dass die zwei östlichsten erloschen waren, mussten sie zuerst gereinigt und wieder angezündet werden, ehe das Reinigen der übrigen erfolgte. Die Geräthe, welche die beiden Priester beim Reinigen gebraucht hatten, liessen sie im Tempel zurück, indem sie selbst hinausgingen[47].

Während jene Beiden im Tempel beschäftigt waren, wurde von dem dazu bestimmten Priester das Lamm an der Schlachtstätte geschlachtet und von einem Anderen das Blut aufgefangen und an den Altar gesprengt. Darauf wurde dem Lamm die Haut abgezogen, und es in einzelne Stücke zerlegt. Jeder der dazu bestimmten Priester erhielt das ihm zukommende Stück. Die Eingeweide wurden auf marmornen Tischen an der Schlachstätte gewaschen. Im Ganzen waren es sechs Priester, unter welche die einzelnen Stücke des

---

44) *Tamid* II, 1—5.

45) *Tamid* III, 1. *Joma* II, 3.

46) *Tamid* III, 2—5. Vgl. *Joma* III, 1—2.

47) *Tamid* III, 6—9. — Zur Auslegung von *Tamid* III, 6 vgl. auch Grätz, Monatsschr. 1880, S. 289 ff.

| Thieres vertheilt wurden. Ein siebenter hatte das Mehlopfer, ein achter das gebackene Speisopfer (des Hohenpriesters), ein neunter den Wein zum Trankopfer. Dies alles wurde zunächst auf der westlichen Seite des Aufganges zum Altar, an der unteren Hälfte desselben niedergelegt und mit Salz versehen, worauf die Priester sich wieder in die *lischkath ha-gasith* begaben, um das Schma zu beten[48]).

Nachdem sie das Schma gebetet hatten, wurde abermals geloost. Zunächst wurde unter denen, welche noch nie das Räucheropfer dargebracht hatten, einer durch's Loos für dieses bestimmt[49]). Dann wurde geloost, wer die einzelnen Bestandtheile des Opfers auf den Altar bringen solle (nach R. Elieser ben Jakob thaten dies dieselben, welche die Stücke am Aufgang zum Altar niedergelegt hatten). Diejenigen, auf welche diesmal kein Loos fiel, waren nun dienstfrei und zogen ihre heiligen Gewänder aus[50]).

Der Priester, welchem die Darbringung des Räucheropfers zugefallen war, nahm nun eine mit einem Deckel versehene goldene Schale (כַּף), in welcher sich wieder eine kleinere Schale (בָּזָךְ) mit dem Räucherwerk befand[51]). Ein anderer Priester holte mit einer silbernen Pfanne (מַחְתָּה) Kohlen vom Brandopferaltar und schüttete dieselben in eine goldene Pfanne[52]). — Beide gingen dann in den Tempel. Der Eine schüttete die Kohlen aus seiner Pfanne auf den Räucheraltar, warf sich zur Anbetung nieder und ging hinaus. Der Andere nahm die kleine Schale mit dem Räucherwerk aus der

48) *Tamid* IV, 1—3. Ueber die Stelle, wo die Stücke niedergelegt wurden, s. auch *Schekalim* VIII, 8. Nach *Schekalim* VI, 4 befand sich zu diesem Zweck auf der westlichen Seite des Aufgangs zum Altar ein marmorner Tisch. — Ueber das Salzen der Opferstücke s. *Lev.* 2, 13. *Ezech.* 43, 24. *Josephus Antt.* III, 9, 1. Buch der Jubiläen *c.* 21 in Ewald's Jahrbb. III, 18 f. (wo aber nur vom Speisopfer die Rede ist). *Testam.* XII *Patriarch. Levi* 9 *fin.*: *καὶ πᾶσαν θυσίαν ἅλατι ἁλιεῖς.* — Nach *Lev.* 2, 13 haben auch im *Ev. Marci* 9, 49 viele Handschriften den Zusatz *καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται.*

49) Die Darbringung des Räucheropfers galt als der feierlichste Moment der ganzen Opferhandlung. S. *Philo, De victimas offerentibus* § 4 (*Mangey* II, 254): *Ὅσῳ γάρ, οἶμαι, λίθων μὲν ἀμείνων χρυσὸς, τὰ δὲ ἐν ἀδύτοις τῶν ἐκτὸς ἁγιώτερα, τοσούτῳ κρείττων ἡ διὰ τῶν ἐπιθυμιωμένων εὐχαριστία τῆς διὰ τῶν ἐναίμων.* Daher werden den Priestern namentlich während sie das Räucheropfer darbringen, Offenbarungen zu Theil; so dem Johannes Hyrkan (*Jos. Antt.* XIII, 10, 3) und dem Zacharias (*Ev. Luc.* 1, 9—20).

50) *Tamid* V, 1—3. Vgl. *Joma* II, 4—5.

51) Dass der Deckel nicht zum בזך, sondern zum כף gehörte, sieht man aus *Tamid* VII, 2; sowie auch daraus, dass die Möglichkeit vorausgesetzt wird, dass aus dem vollgefüllten בזך etwas in das כף fällt, *Tamid* VI, 3.

52) *Tamid* V, 4—5. — Ueber die silberne und goldene Kohlenpfanne und über das Räucherwerk vgl. auch *Joma* IV, 4.

grösseren Schale, übergab letztere einem dritten Priester und schüttete das Räucherwerk aus der Schale auf die Kohlen des Altares, so | dass es in Rauch aufging. Darauf warf er sich ebenfalls zur Anbetung nieder und ging hinaus. Schon vor ihnen waren die Beiden, welche das Reinigen des Räucheraltares und des Leuchters besorgt hatten, ebenfalls wieder hineingegangen; ersterer nur um sein Geräth (den טֶנִי) zu holen; letzterer ebenfalls um sein Geräth (den כוז) zu holen, zugleich aber auch um von den zwei noch nicht gereinigten Lampen die östliche zu reinigen, während man die andere brennen liess, um von ihr am Abend die übrigen anzuzünden. War sie verloschen, so wurde sie ebenfalls gereinigt und vom Feuer des Brandopferaltares angezündet[53]).

Die fünf Priester, welche im Inneren des Tempels beschäftigt gewesen waren, traten nun mit ihren fünf goldenen Geräthen auf die Stufen vor dem Tempel und sprachen den priesterlichen Segen (*Num.* 6, 22 ff.) über das Volk, wobei der Name Gottes nach seinem Wortlaut ausgesprochen wurde (also יהוה, nicht אדוני)[54]).

Jetzt erst erfolgte die Darbringung des Brandopfers, indem die hierzu bestimmten Priester die am Aufgang zum Altar liegenden Stücke des Opferthieres aufnahmen und, nachdem sie die Hände

---

53) *Tamid* VI, 1—3. — Nach der obigen Darstellung der Mischna hätte unter Tags nur eine von den sieben Lampen des Leuchters gebrannt, nämlich die mittlere von den drei östlichen. Nach dem in diesem Punkte gewichtigeren Zeugnisse des Josephus dagegen brannten unter Tags drei Lampen. Ueber die ganze Streitfrage: welche und wie viel Lampen unter Tags brannten, s. oben S. 286.

54) *Tamid* VII, 2. Vgl. *Sota* VII, 6 (im Wortlaut mitgetheilt § 27 gegen Ende). Ausserhalb des Tempels durfte nach den angeführten Stellen der heilige Name auch von den Priestern nicht ausgesprochen werden. Uebereinstimmend hiermit sagt Philo, dass der Name Gottes nur im Heiligthum (*ἐν ἁγίοις*) gehört und gesprochen werden dürfe (*Vita Mosis* III, 11 *ed. Mang.* II, 152; hierzu Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik 1851, S. 26. Siegfried, Philo S. 203; Ritter, Philo und die Halacha S. 131); und Josephus erzählt, dass Moses Gott gebeten habe, er möge ihm auch seinen Namen mittheilen, damit er beim Darbringen des Opfers ihn mit Namen bitten könne, zugegen zu sein (*Antt.* II, 12, 4: *ἵνα θύων ἐξ ὀνόματος αὐτὸν παρεῖναι τοῖς ἱερείοις παρακαλῇ. Καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν*). — Als eine besondere Feierlichkeit wird es bezeichnet, wenn der Hohepriester am Versöhnungstage beim Sündenbekenntniss den heiligen Gottesnamen aussprach (*Joma* VI, 2. *Tamid* III, 8). — Ueber die Unaussprechlichkeit desselben s. auch *Sanhedrin* X, 1. *Buxtorf, Lex. Chald. s. v.* שם, Oehler, Art. „Jehova“ in Herzog's Real.-Enc. 1. Aufl. VI, 455 ff. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 261 ff. Leop. Löw, Gesammelte Schriften Bd. I, 1889, S. 187—212. Dalman, Studien zur biblischen Theologie 1889, S. 36—43.

daraufgelegt hatten, auf den Altar warfen[55]). Wenn der Hohepriester opfern wollte, liess er sich die Stücke von den Priestern geben, legte die Hände darauf und warf sie auf den Altar. Zuletzt wurden die beiden Speisopfer (das der Gemeinde und das des Hohenpriesters) und das Trankopfer dargebracht. Wenn der Priester sich zum Ausgiessen des Trankopfers bückte, wurde den Leviten ein Zeichen zum Beginn des Gesanges gegeben. Sie fielen mit ihrem Gesang ein; und bei jedem Abschnitt des Gesanges bliesen zwei Priester mit silbernen Trompeten; und bei jedem Stoss in die Trompeten warf sich das Volk zur Anbetung nieder[56]).

| Ganz ähnlich wie der hier beschriebene Morgengottesdienst verlief auch der Abendgottesdienst. Nur wurde bei demselben das Räucheropfer nicht vor, sondern nach dem Brandopfer dargebracht; und die Lampen des Leuchters wurden am Abend nicht gereinigt, sondern angezündet (s. oben S. 292).

Diese beiden täglichen Gemeindeopfer bildeten den Grundstock aller Cultushandlungen im Tempel. Sie wurden in der beschriebenen Weise auch an allen Sabbathen und Festtagen dargebracht. Das Auszeichnende der Sabbathe und Festtage bestand aber darin, dass an denselben zu dem gewöhnlichen Tamid noch andere Gemeindeopfer hinzukamen. Am Sabbath bestand die Zugabe in zwei einjährigen männlichen Lämmern, die als Brandopfer dargebracht wurden, nebst zwei Zehnteln Epha feinen Mehles als Speisopfer und dem entsprechenden Quantum Trankopfer. Das Sabbathopfer betrug also gerade so viel, wie das tägliche Morgen- und Abendopfer zusammen[57]). Noch viel grösser waren die Zugaben an den Festtagen. Am Passafest z. B. wurden während der siebentägigen Festzeit täglich als Brandopfer dargebracht: zwei

55) Das Werfen erforderte eine besondere Kunstfertigkeit, die schon von *Pseudo-Aristeas* gerühmt wird (Havercamp's Josephus II, 2, 112. Merx' Archiv I, 271).

56) *Tamid* VII, 3. Vgl. *Sirach* 50, 11—21. — Der Tractat Tamid ist gegen Schluss ziemlich summarisch. Er beschreibt die Darbringung des Opfers nur für den Fall, dass der Hohepriester selbst opfern will. Auch wird die Darbringung der beiden Speisopfer gar nicht ausdrücklich erwähnt. Dass wir sie an der richtigen Stelle eingeschaltet haben, kann nach der Reihenfolge, in welcher sie sonst (*Tamid* III, 1. IV *fin.*) erwähnt werden, nicht zweifelhaft sein. Das Speisopfer des Hohenpriesters ist also nicht, wie es nach *Ebr.* 7, 27 scheinen könnte, vor dem Gemeindeopfer, sondern nach demselben dargebracht worden. S. auch Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III, Cap. 39, Nr. 58.

57) *Num.* 28, 9—19. — *Philo, De victimis* § 3 (*Mang.* II, 239): *Ταῖς δὲ ἑβδόμαις διπλασιάζει τὸν τῶν ἱερείων ἀριθμόν.* — *Josephus Antt.* III, 10, 1: *κατὰ δὲ ἑβδόμην ἡμέραν, ἥτις σάββατα καλεῖται, δύο σφάζουσι, τὸν αὐτὸν τρόπον ἱερουργοῦντες.* — Wesentlich anders sind die Bestimmungen bei *Ezech.* 46, 4—5. Der Hauptunterschied zwischen der vorexilischen und der nachexilischen Zeit besteht aber auch bei den Festopfern wie beim Tamid darin, dass

Farren, ein Widder, sieben Lämmer nebst entsprechenden Speis- und Trankopfern, und dazu noch ein Bock als Sündopfer (*Num.* 28, 16—25); am Wochenfest, das nur einen Tag umfasste, dieselben Opfer wie an jedem Tage des Passafestes (*Num.* 28, 26—31). Am Laubhüttenfest, das als Schlussfest der Ernte zu besonderem Danke verpflichtete, war die Zahl der Opfer noch viel grösser. Es wurden dargebracht am ersten Tage des Festes als Brandopfer dreizehn Farren, zwei Widder und vierzehn Lämmer, nebst entsprechenden Speis- und Trankopfern, und dazu noch ein Bock als Sündopfer; an jedem der folgenden sechs Festtage dieselben Opfer, nur an jedem folgenden Tage immer ein Farre weniger als an dem vorhergehenden Tage (*Num.* 29, 12—34). Aehnliche Zugabe-Opfer von | bald grösserem, bald geringerem Umfange waren auch für die übrigen Festtage des Jahres (Neumond, Neujahr und Versöhnungstag) vorgeschrieben (s. überh. *Num.* 28—29). Und zu diesen Opfern, welche nur im Allgemeinen den festlichen Charakter der Tage bezeichnen sollten, kamen dann noch die besonderen, auf die eigenthümliche Bedeutung des Festes sich beziehenden Opfer hinzu (hierüber *Lev.* 16 und 23)[58]).

So reichlich aber diese Gemeinde-Opfer auch waren, so verschwanden sie doch an Zahl gegenüber den Privatopfern. Die Menge der letzteren, die man sich kaum gross genug wird vorstellen können, bildete die eigentliche Signatur des Cultus von Jerusalem. Tag für Tag wurden hier Massen von Opferfleisch geschlachtet und verbrannt; und wenn erst eines der grossen Feste herankam, dann war die Menge der Opfer trotz der Tausende von Priestern, die dabei fungirten, kaum noch zu bewältigen[59]). In der pünktlichen Ausübung dieses Cultus aber sah Israel ein Hauptmittel, die Gnade seines Gottes sich zu sichern.

---

vor dem Exil der König dieselben zu bestreiten hatte, nach dem Exil aber die Gemeinde. S. bes. *Ezech.* 45, 17 und überh. *Ezech.* 45, 18—46, 15. — Eine Beschreibung des Sabbath-Gottesdienstes s. bei Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch V, Cap. 5.

58) Eine Beschreibung der Festtags-Opfer nach *Num.* 28—29 und *Lev.* 16 und 23 giebt auch Philo in dem erst von Wendland entdeckten und herausgegebenen Stück des Tractates *de victimis*. S. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, 1891, S. 7—14. Theol. Literaturztg. 1891, 467 f.

59) *Aristeas* (in Havercamp's Josephus II, 2, 112, Merx' Archiv I, 270, 5—6): *Πολλαὶ γὰρ μυριάδες κτηνῶν προσάγονται κατὰ τὰς τῶν ἑορτῶν ἡμέρας.* — *Philo, Vita Mosis* III, 19 *init.*: *Πολλῶν δὲ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀναγομένων θυσιῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν, καὶ διαφερόντως ἐν πανηγύρεσι καὶ ἑορταῖς ὑπέρ τε ἰδίᾳ ἑκάστου καὶ κοινῇ ὑπὲρ ἁπάντων διὰ μυρίας καὶ οὐχὶ τὰς αὐτὰς αἰτίας κ. τ. λ.* — Vgl. die Zahlen I *Reg.* 8, 63. I *Chron.* 29, 21. II *Chron.* 29, 32 f. 30, 24. 35, 7—9.

Anhang. Betheiligung der Heiden am Cultus zu Jerusalem.

Bei der schroffen Scheidewand, welche das Judenthum in religiöser Hinsicht zwischen sich und dem Heidenthum aufgerichtet hat, wird man nicht leicht auf die Vermuthung kommen, dass auch Heiden am Cultus zu Jerusalem sich betheiligten. Und doch ist diese Thatsache so sicher wie irgend eine andere bezeugt. Wir meinen dabei nicht etwa die grosse Masse der Proselyten, d. h. derjenigen Heiden, welche auch dem Glauben Israels in irgend einem Grade sich näherten und welche aus diesem Grunde dem Gott Israels durch Opfer ihre Ehrfurcht bezeugten. Es handelt sich vielmehr um wirkliche Heiden, welche, indem sie zu Jerusalem opferten, damit keineswegs ein Bekenntniss zu der *superstitio Judaica* ablegen wollten. Man kann diese Thatsache nur verstehen, wenn man bedenkt, wie äusserlich in der Praxis des Lebens der ursprünglich ja sehr enge Zusammenhang zwischen Glaube und Cultus sich oft gestaltet, und | namentlich in damaliger Zeit sich vielfach gestaltet hat. An einer berühmten Cultusstätte ein Opfer darbringen zu lassen, war sehr häufig nur der Ausdruck einer kosmopolitisch gewordenen Frömmigkeit, ja oft nur ein Act der Courtoisie gegen das betreffende Volk oder die betreffende Stadt, mit welchem man durchaus nicht ein bestimmtes religiöses Bekenntniss ablegen wollte. Was in dieser Hinsicht an anderen berühmten Cultusstätten geschah, weshalb sollte es nicht auch zu Jerusalem geschehen? Und das jüdische Volk und seine Priester hatten ihrerseits keinen Grund, die ihrem Gott erwiesene Ehrfurcht, selbst wenn sie nur ein Act der Höflichkeit war, abzuweisen. Die Vollziehung der Opfer war ja doch Sache der Priester; sie hatten für die correcte Vollziehung des Ritus zu sorgen. Wer für die Kosten aufkam, konnte relativ gleichgültig sein. Jedenfalls bestand kein religiöses Bedenken dagegen, eine Gabe auch von einem solchen anzunehmen, der sonst nicht in den Wegen des Gesetzes wandelte. So setzt denn schon das Alte Testament voraus, dass auch von einem Heiden (בֶּן נֵכָר) ein Opfer dargebracht werden kann[60]. In dem Gebet, welches Salomo bei Einweihung des Tempels gesprochen haben soll, bittet der König, dass Gott auch „den Fremden

60) *Lev.* 22, 25 und dazu Dillmann. Es heisst hier, dass man fehlerhafte Opferthiere auch von einem Heiden nicht annehmen dürfe. Dabei ist also vorausgesetzt, dass man im Allgemeinen allerdings Opfer von Heiden annehmen darf.

(הַנָּכְרִי), der nicht vom Volke Israel ist", erhören möge, wenn er aus fernem Lande kommt und bei diesem Tempel betet. „Denn sie werden hören von deinem grossen Namen und von deiner starken Hand und von deinem ausgereckten Arme"[61]. Das spätere Judenthum hat dann genau festgesetzt, welche Arten von Opfern auch von Heiden angenommen werden dürfen und welche nicht: anzunehmen sind nämlich alle Opfer, welche auf Grund eines Gelübdes oder als freiwillige Gabe dargebracht werden (alle נְדָרִים und נְדָבוֹת), hingegen pflichtmässige Opfer, wie Sünd- und Schuldopfer, Geflügelopfer von Eiterflüssigen und von Wöchnerinen und dergl. können von Heiden nicht dargebracht werden[62]. Die zulässigen Opfer waren demnach Brandopfer, Speisopfer und Trankopfer[63]. Daher wird bei den speciellen gesetzlichen Bestimmungen über diese häufig auch auf die Opfer der Heiden Rücksicht genommen[64].

Die Thatsache, dass von und für Heiden geopfert wurde, ist in ihrer Allgemeinheit am bestimmtesten bezeugt von Josephus bei Gelegenheit des Ausbruches der Revolution im J. 66, wo einer der ersten Acte eben der war, dass man beschloss, keine Opfer mehr von | Heiden anzunehmen[65]. Von Seite der conservativen Gegenpartei wurde damals darauf hingewiesen, dass „alle Vorfahren die Opfer von Heiden angenommen hätten", und dass Jerusalem in den Ruf der Gottlosigkeit kommen werde, wenn allein bei den Juden ein Ausländer nicht opfern könne[66]. Aus der Geschichte sind wenigstens einzelne bemerkenswerthe Fälle dieser Art bekannt. Wenn von Alexander d. Gr. erzählt wird, dass er zu Jerusalem geopfert habe[67], so steht und fällt diese Thatsache freilich mit der Geschichtlichkeit seines Besuches in Jerusalem überhaupt. Aber

61) I *Reg.* 8, 41—43; reproducirt von *Josephus Antt.* VIII, 4, 3: *ἀλλὰ κἂν ἀπὸ περάτων τῆς οἰκουμένης τινὲς ἀφίκωνται, κἂν ὁποθενδηποτοῦν προστρεπόμενοι καὶ τυχεῖν τινὸς ἀγαθοῦ λιπαροῦντες, δὸς αὐτοῖς ἐπήκοος γενόμενος.* Vgl. auch Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (1896), S. 127 f. 293 f.

62) *Schekalim* I, 5.

63) Mahlopfer schon deshalb nicht, weil sie nur im Stande levitischer Reinheit genossen werden durften (*Lev.* 7, 20—21).

64) *Schekalim* VII, 6. *Sebachim* IV, 5. *Menachoth* V, 3. 5. 6. VI, 1. IX, 8. — Vgl. auch Duschak, Josephus Flavius und die Tradition (1864) S. 15—17. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth., Art. „Opfer der Heiden".

65) *Bell. Jud.* II, 17, 2—4.

66) *Bell. Jud.* II, 17, 4: *ὅτι πάντες οἱ πρόγονοι τὰς ἀπὸ τῶν ἀλλογενῶν θυσίας ἀπεδέχοντο.* — *B. J.* II, 17, 3: *καταψηφίσασθαι τῆς πόλεως ἀσέβειαν, εἰ παρὰ μόνοις Ἰουδαίοις οὔτε θύσει τις ἀλλότριος οὔτε προσκυνήσει.*

67) *Jos. Antt.* XI, 8, 5.

die Erzählung als solche beweist, dass man von Seite des Judenthums ein solches Verfahren ganz angemessen fand. Ptolemäus III soll ebenfalls in Jerusalem geopfert haben[68]. Antiochus VII Sidetes sandte sogar, während er im offenen Krieg mit den Juden sich befand und die Hauptstadt Jerusalem belagerte, zur Zeit des Laubhüttenfestes Opfer in die Stadt, vermuthlich um den Gott des Feindes sich geneigt zu machen, während die Juden ihrerseits die Opfer als ein Zeichen der Frömmigkeit des Königs gerne annahmen[69]. Als Marcus Agrippa, der hohe Gönner des Herodes, im J. 15 vor Chr. nach Jerusalem kam, opferte er daselbst eine Hekatombe, also ein Brandopfer von hundert Stieren[70]. Auch von Vitellius erzählt Josephus, dass er zur Zeit des Passa im J. 37 n. Chr. nach Jerusalem kam, um Gott zu opfern[71]. Wie häufig solche Acte der Courtoisie oder der kosmopolitischen Frömmigkeit waren, kann man auch aus dem Umstande entnehmen, dass Augustus seinen Enkel Cajus Cäsar ausdrücklich belobte, weil er auf dem Wege von Aegypten nach Syrien nicht in Jerusalem angebetet habe[72]. Tertullian kann daher mit Recht sagen, dass die Römer einst auch den Gott der Juden durch Opfer und ihren Tempel durch Weihgeschenke geehrt hätten[73]. Und es wird nicht nur an Proselyten zu denken sein, | wenn Josephus den Altar zu Jerusalem „den allen Hellenen und Barbaren ehrwürdigen Altar“ nennt[74] und von der Stätte des Tempels sagt, dass sie „von der ganzen Welt angebetet und bei den Fremden am Ende der Erde um ihres Rufes willen geehrt sei“[75].

In die Classe dieser für Heiden und in deren Namen dargebrachten Opfer gehört auch das Opfer für die heidnische Obrigkeit. Wie vor dem Exil die israelitischen Könige den Aufwand für die öffentlichen Opfer bestritten, so ordnete auch Darius

---

68) *Jos. contra Apion.* II, 5 *init.*

69) *Antt.* XIII, 8, 2.

70) *Antt.* XVI, 2, 1. Opfer von dieser Grösse waren im Tempel zu Jerusalem nichts Ungewöhnliches. S. *Esra* 6, 17. *Joseph. Antt.* XV, 11, 6. *Philo, Legat. ad Cajum* § 45 (*Mang.* II, 598). *Orac. Sibyll.* III, 576. 626.

71) *Antt.* XVIII, 5, 3.

72) *Sueton. Aug.* c. 93: *Gajum nepotem, quod Judaeam praetervehens apud Hierosolyma non supplicasset, conlaudavit.*

73) *Tertullian. Apologet.* c. 26: *cujus* (*Judaeae*) *et deum victimis et templum donis et gentem foederibus aliquamdiu Romani honorastis.*

74) *Bell. Jud.* V, 1, 3: *τὸν Ἕλλησι πᾶσι καὶ βαρβάροις σεβάσμιον βωμόν.*

75) *Bell. Jud.* IV, 4, 3 (*ed. Niese* IV, 262): *ὁ δ᾽ ὑπὸ τῆς οἰκουμένης προσκυνούμενος χῶρος καὶ τοῖς ἀπὸ περάτων γῆς ἀλλοφύλοις ἀκοῇ τετιμημένος.*

an, dass der Bedarf für dieselben aus Staatsmitteln gedeckt werde, aber mit der Absicht, dass dabei auch „für das Leben des Königs und seiner Söhne" gebetet werde (*Esra* 6, 9—10)[76]. Bedeutende Lieferungen aus Staatsmitteln für den jerusalemischen Cultus verfügte Antiochus der Grosse, wobei wohl ebenfalls die regelmässige Darbringung eines Opfers für den König vorauszusetzen ist[77]. Bestimmt ist ein Opfer für den König (*ὁλοκαύτωσις προσφερομένη ὑπὲρ τοῦ βασιλέως*) bezeugt aus der Zeit der makkabäischen Bewegung (1 *Makk.* 7, 33). Also selbst in jener Zeit, während ein grosser Theil des Volkes gegen den syrischen König Krieg führte, haben die Priester das, vermuthlich von den syrischen Königen gestiftete Opfer gewissenhaft dargebracht. In der römischen Zeit war eben dieses Opfer für die heidnische Obrigkeit die einzig mögliche Form, unter welcher das Judenthum ein gewisses Aequivalent leisten konnte für den sonst überall in den Provinzen gepflegten Cultus des Augustus und der Roma. Nach dem bestimmten Zeugnisse Philo's hat Augustus selbst angeordnet, dass für ewige Zeiten auf Kosten des Kaisers täglich zwei Lämmer und ein Stier geopfert werden sollten[78]. Auf dieses Opfer „für den Kaiser und das römische Volk" beriefen sich die Juden ausdrücklich zur Zeit Caligula's, als man ihre Loyalität bezweifelte, weil sie sich der Aufstellung der kaiserlichen Statue im Tempel zu Jerusalem widersetzten[79]. Und es wurde noch regelmässig dargebracht bis zum Ausbruch der Revolution im J. 66 n. Chr.[80]. Nach dem Zeugnisse Philo's war es nicht nur ein Opfer für den Kaiser, sondern auch vom Kaiser gestiftet, wozu Augustus trotz seiner inneren Abneigung gegen das Judenthum durch politische Rücksichten sich wohl veranlasst fühlen konnte. Josephus versichert freilich, dass es auf Kosten des jüdischen Volkes dargebracht

---

76) Die Echtheit dieses Erlasses des Darius (der dabei auf einen älteren des Cyrus zurückgreift) ist allerdings bestritten. Für dieselbe: Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums S. 50—52.

77) *Jos. Antt.* XII, 3, 3.

78) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23 (*ed. Mang.* II, 569): *προστάξας καὶ δι' αἰῶνος ἀνάγεσθαι θυσίας ἐνδελεχεῖς ὁλοκαύτους καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων, ἀπαρχὴν τῷ ὑψίστῳ θεῷ, αἳ καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἐπιτελοῦνται καὶ εἰς ἅπαν ἐπιτελεσθήσονται.* — Fast gleichlautend auch § 40, *ed. Mang.* II, 592, wo noch die Bemerkung hinzugefügt ist: *ἄρνες εἰσὶ δύο καὶ ταῦρος τὰ ἱερεῖα, οἷς Καῖσαρ ἐφῄδρυνε* [l. *ἐφῄδυνε*] *τὸν βωμόν.*

79) *Jos. Bell. Jud.* II, 10, 4: *Ἰουδαῖοι περὶ μὲν Καίσαρος καὶ τοῦ δήμου τῶν Ῥωμαίων δὶς τῆς ἡμέρας θύειν ἔφασαν.* — Aus letzteren Worten sieht man auch, dass das tägliche Opfer für den Kaiser, wie das Gemeindeopfer, auf Morgen und Abend vertheilt war.

80) *Bell. Jud.* II, 17, 2—4.

worden sei[81]). Der wirkliche Sachverhalt ist wohl, ähnlich wie zur persischen Zeit, der, dass der Bedarf aus den dem Fiscus zufallenden jüdischen Steuern bestritten wurde[82]). Bei besonderen Veranlassungen sind allerdings für den Kaiser sehr ansehnliche Opfer, wie es scheint, auf Gemeindekosten dargebracht worden; so z. B. zur Zeit Caligula's dreimal je eine Hekatombe, zuerst bei seinem Regierungsantritt, dann bei seiner Genesung von schwerer Krankheit, und zum drittenmal beim Antritt seines germanischen Feldzuges[83]).

Ausser den Opfern sind dem Tempel von Jerusalem sehr häufig auch Weihgeschenke von Heiden gewidmet worden. Sehr ausführlich beschreibt z. B. Pseudo-Aristeas die prachtvollen Geschenke, welche Ptolemäus Philadelphus für den Tempel von Jerusalem stiftete, als er den jüdischen Hohenpriester um Uebersendung geeigneter Männer zur Uebertragung des jüdischen Gesetzes in's Griechische bat: zwanzig goldene und dreissig silberne Schalen, fünf Krüge und einen kunstvoll gearbeiteten goldenen Tisch[84]). Gehört diese Geschichte auch in's Gebiet der Legende, so spiegelt sie doch die Sitte der Zeit getreu wieder. Denn dass die ptolemäischen Könige öfters Weihgeschenke für den Tempel von Jerusalem stifteten, ist auch sonst mehrfach bezeugt[85]). In der römischen Zeit war dies nicht anders. Als Sosius im Verein mit Herodes Jerusalem erobert hatte, weihte er einen goldenen Kranz[86]). Marcus Agrippa schmückte bei seinem schon erwähnten Besuch

---

81) *Joseph. contra Apion.* II, 6 *fin.: facimus autem pro eis [scil. imperatoribus et populo Romano] continua sacrificia; et non solum quotidianis diebus ex impensa communi omnium Judaeorum talia celebramus, verum quum nullas alias hostias ex communi neque pro filiis peragamus, solis imperatoribus hunc honorem praecipuum pariter exhibemus, quem hominum nulli persolvimus.*

82) So Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums S. 53 f.

83) *Philo, Legat. ad Cajum* § 45 (*ed. Mang.* II, 598); über die Opfer beim Regierungsantritt s. auch § 32 (*Mang.* II, 580). — Opfer und Gebet für die heidnische Obrigkeit werden überhaupt empfohlen: *Jerem.* 29, 7. *Baruch* 1, 10—11. *Aboth* III, 2: „R. Chananja Vorsteher der Priester sagte: Bete für das Wohl der Obrigkeit“ (מלכות, womit die heidnische Obrigkeit gemeint ist). Von christlicher Seite vgl. I *Timoth.* 2, 1—2. *Clemens Romanus c.* 61 und dazu das von Harnack (*Patrum apostol. opp.* I, 1 *ed.* 2, 1876, *p.* 103 *sq.*) gesammelte Material. *Mangold, De ecclesia primaeva pro Caesaribus ac magistratibus Romanis preces fundente,* 1881.

84) *Pseudo-Aristeas* in Havercamp's Ausgabe des Josephus II, 2, 108—111 (auch in Merx' Archiv I, 262—269); im Auszug bei *Josephus Antt.* XII, 2, 5—9.

85) II *Makk.* 3, 2. 5, 16. *Joseph. Antt.* XIII, 3, 4; *contra Apion.* II, 5 *init.*

86) *Antt.* XIV, 16, 4.

in Jerusalem auch den Tempel mit Weihgeschenken[87]). Unter den Tempelgefässen, welche Johannes von Gischala während der Belagerung einschmelzen liess, befanden sich auch kostbare Weihgeschenke, die vom Kaiser Augustus, seiner Gemahlin Julia und anderen römischen Kaisern gestiftet waren[88]). Ueberhaupt war es nichts Ungewöhnliches, dass Römer Weihgeschenke für den Tempel stifteten[89]). — So ist also doch selbst der exclusive Tempel von Jerusalem in gewissem Sinne kosmopolitisch geworden; auch er empfing die Huldigungen der ganzen Welt so gut wie die berühmten Cultusstätten des Heidenthums.

---

§ 25. Die Schriftgelehrsamkeit.

I. Kanonische Dignität der heiligen Schriften[1]).

Die principiell entscheidenste Thatsache für das religiöse Leben des jüdischen Volkes in unserer Periode ist die, dass das Gesetz, welches nicht nur den priesterlichen Cultus, sondern überhaupt das ganze Leben des Volkes in seinen religiösen, sittlichen und

---

87) *Philo, Legat. ad Cajum* § 37, *ed. Mangey* II, 589.

88) *Joseph. Bell. Jud.* V, 13, 6: *ἀπέσχετο δὲ οὐδὲ τῶν ὑπὸ τοῦ Σεβαστοῦ καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ πεμφθέντων ἀκρατοφόρων· οἱ μὲν γὰρ Ῥωμαίων βασιλεῖς ἐτίμησάν τε καὶ προσεκόσμησαν τὸ ἱερὸν ἀεί.* — Nach Philo hat Augustus „beinahe mit seinem ganzen Hause" den Tempel mit Weihgeschenken geschmückt (*Legat. ad Cajum* § 23, *ed. Mang.* II, 569: *μονονοὺ πανοίκιος ἀναθημάτων πολυτελείαις τὸ ἱερὸν ἡμῶν ἐκόσμησε*). In dem Schreiben Agrippa's I an Caligula heisst es (bei *Philo, Legat. ad Cajum* § 40 *s. fin., Mang.* II, 592 *fin.*): *ἡ προμάμμη σου Ἰουλία Σεβαστὴ κατεκόσμησε τὸν νεὼν χρυσαῖς φιάλαις καὶ σπονδείοις καὶ ἄλλων ἀναθημάτων πολυτελεστάτων πλήθει.*

89) *B. J.* IV, 3, 10 (*ed. Niese* IV, 181). Vgl. II, 17, 3.

1) Die Literatur über die Geschichte des alttestamentlichen Kanon's s. bei Strack Art. „Kanon des A. T.'s" in Herzog's Real-Enc. Bd. VII, 2. Aufl. (1880) S. 450 f., und bei Schmiedel, Art. „Kanon" in Ersch und Gruber's Allgem. Encyklopädie Section II Bd. 32 (1882) S. 335 f. Seitdem ist hinzugekommen: Grätz, Der Abschluss des Kanons des A. T. u. s. w. (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1886, S. 281—298). Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891 (vorher dänisch 1885). Wildeboer, Die Entstehung des Alttestamentlichen Kanons, 1891 (vorher holländisch 1889). *Ryle, The Canon of the Old Testament, an essay on the gradual growth and formation of the Hebrew Canon of Scripture, London* 1892 (308 S.). Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung (deutsch v. Rothstein)

socialen Beziehungen regelte, als **ein von Gott selbst gegebenes** anerkannt war. Jede Forderung desselben war eine Forderung Gottes an sein Volk; die pünktlichste Beobachtung desselben darum eine Pflicht der Religion, ja die oberste und im Grunde genommen einzige Pflicht der Religion. Die ganze Frömmigkeit des Israeliten ging darin auf, das von Gott ihm gegebene Gesetz mit Furcht und Zittern, mit dem Eifer eines geängsteten Gewissens in allen seinen Einzelheiten zu beobachten. Die Anerkennung dieser Dignität des Gesetzes als eines von Gott selbst gegebenen bedingt also den specifischen Charakter der israelitischen Frömmigkeit in unserer Periode.

| Wie alt diese Anerkennung ist, lässt sich fast noch auf Tag und Stunde bestimmen. Sie datirt seit jenem wichtigen Ereigniss, dessen epochemachende Bedeutung auch in der Erzählung des Buches Nehemia gebührend hervorgehoben wird: seit der Vorlesung des Gesetzes durch Esra und der feierlichen Verpflichtung des Volkes auf dasselbe (*Nehem.* 8—10). Es ist zwar fraglich, ob das Gesetz, welches damals vorgelesen wurde, bereits der ganze Pentateuch gewesen ist. Wahrscheinlich handelte es sich nur um dessen wichtigsten Bestandtheil, den Priestercodex, dessen Verbindung mit der jehovistischen Schrift und dem Deuteronomium wohl erst später erfolgt ist[2]. Aber die grundlegende Bedeutung des Vorganges bleibt im einen wie im andern Falle dieselbe: das unter dem Namen des Moses auftretende priesterliche Gesetz wurde vom Volk als **Gottes Gesetz** und damit als **bindende Lebensnorm**, d. h. als **kanonisch anerkannt**. Denn es liegt ja im Wesen des Gesetzes, dass mit seiner Annahme *eo ipso* die Anerkennung seiner

---

1894, S. 137—174. Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest, 1894) S. 1—47: Die Namen der heiligen Schrift [d. h. der ganzen Sammlung und der einzelnen Theile und Bücher]. König, *Essai sur la formation du canon de l'Ancien Testament, Paris* 1894 (74 S.) *van Kasteren, De joodsche Canon omtrent het begin onzer jaartelling* (*Studiën op godsdienstig wetenschappelijk en letterkundig gebied t.* XLV, 1895, *p.* 415—484); verkürzt unter dem Titel: *Le Canon juif vers le commencement de notre ère* (*Revue biblique* V, 1896, *p.* 408—415, 575—594) [gelehrter Versuch, im kathol. Interesse die Apokryphen in den Kanon zu bringen]. Wildeboer, *De voor-Talmudsche Joodsche Kanon* (*Theol. Studiën* 1897, *p.* 159—177). *Porter, Art. Apocrypha in Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 110 *sqq.*

2) So Reuss, *La Bible, IIme partie* (= *L'histoire sainte et la loi*) *t.* I, 1879, *p.* 270. Ders., Gesch. der heil. Schriften A. T.'s 1. Aufl. 1881, S. 462 f. 474 f. Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 180 ff. 192. Kautzsch, Stud. und Krit. 1892, S. 187. — Dagegen Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 136: „Das Gesetz Ezras ist der Pentateuch, nicht der Priestercodex für sich". — Hiergegen wieder Kautzsch, Theol. Litztg. 1895, 278 f. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums 1896, S. 206—216.

verbindlichen, normativen Dignität gegeben ist[3]). Diese Anerkennung ist daher von nun an für jeden Israeliten eine selbstverständliche Voraussetzung. Sie ist die Bedingung, ohne welche man nicht ein Glied des auserwählten Volkes sein, also auch nicht an den dem Volke gegebenen Verheissungen Antheil haben kann. „Wer behauptet, die Thora sei nicht vom Himmel (אין תורה מן השמים), der hat keinen Antheil an der zukünftigen Welt"[4]). Es liegt aber in der Natur der Sache, dass es mit diesem Gedanken je länger desto ernster und strenger genommen wurde. Während die Meinung ursprünglich doch nur die war, dass die Gebote des Gesetzes im Ganzen und Einzelnen Gottes Gebote seien, wurde die Voraussetzung göttlichen Ursprungs allmählich auf den ganzen Pentateuch seinem vollen Wortlaute nach bezogen. „Wer da sagt, dass Moses auch nur einen Vers aus eigenem Wissen (מִפִּי עַצְמוֹ) geschrieben habe, der ist ein Leugner und Verächter des Wortes Gottes"[5]). Der ganze Pentateuch wurde also jetzt als ein Dictat Gottes, als vom Geiste Gottes eingegeben betrachtet[6]). Selbst die letzten acht Verse des Deuteronomiums, in welchen Mosis Tod erzählt wird, sind von Moses selbst auf Grund göttlicher Offenbarung geschrieben[7]). Ja schliesslich war man auch mit der Annahme eines göttlichen Dictates nicht mehr zufrieden. Man liess das fertige Gesetzbuch selbst von Gott dem Mose eingehändigt werden und stritt nur noch darüber, ob Gott | dem Moses die ganze Thora auf einmal oder bandweise (מְגִלָּה מְגִלָּה) übergeben habe[8]).

Später als das Gesetz und im Anschluss an dasselbe haben auch noch andere Schriften des israelitischen Alterthums eine ähnliche Geltung erlangt: die Schriften der Propheten und die Werke über die ältere (vorexilische) Geschichte Israels. Sie waren längst als ein werthvolles Vermächtniss der Vergangenheit in Ansehen und Gebrauch, ehe man an ihre Kanonisirung dachte. Allmählich aber traten sie dem Gesetz an die Seite als eine zweite Classe „heiliger Schriften"; und je länger man sich an ihre Verbindung mit dem Gesetz gewöhnte, desto mehr wurde auch dessen

3) Vgl. Wellhausen, Geschichte Israels I, 2 f. 425 f.

4) *Sanhedrin* X, 1.

5) *bab. Sanhedrin* 99a.

6) S. überh. *Joh. Delitzsch*, *De inspiratione scripturae sacrae quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi* (*Lips.* 1872) *p.* 4—8. 14—17.

7) *Baba bathra* 15a (lat. bei *Marx*, *Traditio rabbinorum veterrima de librorum Vet. Test. ordine atque origine*, *Lips.* 1884, *p.* 23). *Philo*, *Vita Mosis* III, 39 (*ed. Mang.* II, 179). *Joseph. Antt.* IV, 8, 48. Vgl. *Israelsohn*, *Les huit derniers versets du pentateuque* (*Revue des études juives t.* XX, 1890, *p.* 304—307). Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. II, 1890, S. 48 f. 259.

8) *Gittin* 60a.

specifische Dignität, nämlich dessen gesetzlich bindende, also kanonische Geltung auf sie übertragen. Auch sie wurden als Urkunden angesehen, in welchen auf schlechthin verbindliche Weise Gottes Wille geoffenbart sei. In einem noch späteren Stadium endlich kam zu diesem Corpus der „Propheten“ (נביאים) noch eine dritte Sammlung von „Schriften“ (כְּתוּבִים) hinzu, die allmählich auch in dieselbe Kategorie kanonischer Schriften einrückten. Die Entstehung dieser beiden Sammlungen liegt völlig im Dunkeln. Das älteste Zeugniss für die Zusammenstellung beider Sammlungen mit der Thora ist der Prolog zum Buche Jesus Sirach (2. Jahrh. vor Chr.)[9]. Doch lässt sich aus demselben nicht entnehmen, dass damals die dritte Sammlung schon abgeschlossen war. Im Neuen Testamente ist noch die zweitheilige Formel herrschend *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* (*Matth.* 5, 17. 7, 12. 11, 13. 22, 40. *Luc.* 16, 16. 29. 31. 24, 27. 44 [nur hier mit dem Zusatz *ψαλμοί*]. *Joh.* 1, 46. *Act.* 13, 15. 24, 14. 28, 23. *Rom.* 3, 21). Daraus darf zwar nicht geschlossen werden, dass die dritte Sammlung noch nicht existirt hat. Aber sie wurde noch nicht als eine Gruppe von selbständiger Bedeutung und von gleichem Range mit den beiden anderen empfunden. Der älteste Zeuge für eine feste Gestalt des Kanons, und zwar höchst wahrscheinlich unsere heutige, ist Josephus. Er sagt ausdrücklich, es gebe bei den Juden nur 22 Schriften, die mit Recht Vertrauen geniessen (*βιβλία .... δικαίως πεπιστευμένα*)[10]; alle anderen würden nicht des gleichen Vertrauens für würdig gehalten (*πίστεως οὐχ ὁμοίας ἠξίωται*). Freilich zählt er dieselben nicht einzeln auf; aber es ist sehr wahrscheinlich, dass er damit sämmtliche Schriften des jetzigen Kanons und nur diese meint. Denn die Kirchenväter, namentlich Origenes und Hieronymus sagen ausdrücklich, dass die Juden die Schriften des jetzigen Kanons so zu zählen pflegten, dass die Zahl 22 herauskommt[11]. Nur in Betreff

---

9) *Jesus Sirach Prolog.*: *Πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων, ὑπὲρ ὧν δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ἰσραὴλ παιδείας καὶ σοφίας κ. τ. λ.*

10) Statt *δικαίως πεπιστευμένα* hat Eusebius in seiner Wiedergabe der Worte des Josephus (*Hist. eccl.* III, 10) *δικαίως θεῖα πεπιστευμένα*, was Hudson und die späteren Herausgeber des Josephus aufgenommen haben. Da aber *θεῖα* sowohl im griechischen als im lateinischen Text des Josephus fehlt, ist es als Zusatz des Eusebius zu betrachten (so z. B. auch J. G. Müller, Des Fl. Josephus Schrift gegen den Apion 1877, S. 100; Gutschmid, Kleine Schriften IV, 401 f.) und von Niese mit Recht getilgt. Ich gebe unten auch im Uebrigen den Text nach Niese.

11) *Joseph. contra Apion.* I, 8: *Οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς*

einiger Schriften, namentlich des hohen | Liedes und des Buches Koheleth, hatte sich im ersten Jahrh. n. Chr. das Urtheil noch nicht ganz festgesetzt. Doch ist auch in Betreff ihrer die vorherrschende Ansicht bereits die, dass sie „die Hände verunreinigen", d. h. als heilige, kanonische Schriften zu betrachten seien [12]). Von anderen

---

ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως πεπιστευμένα. Καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι Μωϋσέως, ἃ τούς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ' ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς. Οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγον ἐτῶν. Ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις. Αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δ' οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. — Hieronymus giebt in seinem *Prologus galeatus* zu den Büchern Samuelis (*Opp. ed Vallarsi* IX, 455 *sq.*, s. die Stelle z. B. bei Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VII, 436 f. und in den Einll. von De Wette, Bleek u. a.) folgende Zählung als die bei den Juden gewöhnliche an: 1—5) Pentateuch, 6) Josua, 7) Richter und Ruth, 8) Samuel, 9) Könige, 10) Jesaia, 11) Jeremia und Klagelieder, 12) Ezechiel, 13) Zwölf kleine Propheten, 14) Hiob, 15) Psalmen, 16) Sprüche, 17) Koheleth, 18) Hoheslied, 19) Daniel, 20) Chronik, 21) Esra und Nehemia, 22) Esther. — Ganz dieselbe Zählung, nur in etwas anderer Reihenfolge (und mit Auslassung der zwölf kleinen Propheten, was aber nur Versehen der Abschreiber sein kann), giebt Origenes bei *Euseb. Hist. Eccl.* VI, 25 (wo die Bezeichnung *Ἀμμεσφεκωδείμ* für das vierte Buch Mosis, die man gewöhnlich unerklärt lässt, nichts anderes ist als חוּמַּשׁ פְּקוּדִים, *Joma* VII, 1; *Sota* VII, 7; *Menachoth* IV, 3.) — Es kann hiernach kaum zweifelhaft sein, dass Josephus ebenfalls diese Zählung voraussetzt und demnach mit seinen 5 + 13 + 4 = 22 Schriften eben unsern jetzigen Kanon meint. Die vier Schriften, welche „Loblieder auf Gott und Lebensregeln für die Menschen" enthalten, sind die Psalmen und die drei salomonischen Schriften. Vgl. über die Zählungen der ATl. Bücher überhaupt: Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VII, 434—438; Zahn, Gesch. des NTl. Kanons II, 1, S. 318—340. — Dass die Chronik schon im Zeitalter Christi den Schluss des Kanons bildete, darf man wohl aus *Ev. Matth.* 23, 35 = Luc. 11, 51 schliessen, wo die Ermordung des Sacharja II *Chron.* 24, 20—22 als der letzte Prophetenmord erwähnt wird. Chronologisch ist die Ermordung des Uria *Jerem.* 26, 20—23 später. Aber nach der Reihenfolge im Kanon ist die in der Chronik erzählte Mordthat allerdings die letzte.

12) *Jadajim* III, 5: „Alle heiligen Schriften verunreinigen die Hände, auch das hohe Lied und Koheleth. R. Juda sagt: Das hohe Lied verunreinigt die Hände, aber Koheleth ist streitig. R. Jose sagt: Koheleth verunreinigt die Hände nicht, und das hohe Lied ist streitig. R. Simon sagt: Koheleth gehört zu den Punkten, wo die Schule Schammai's erleichternd, die Schule Hillel's erschwerend entscheidet. R. Simon ben Asai sagte: Ich habe als Tradition von den 72 Aeltesten empfangen, dass an dem Tage, als R. Eleasar ben Asarja zum Oberhaupt ernannt wurde, entschieden wurde, dass das hohe Lied und Koheleth die Hände verunreinigen. R. Akiba sagte: Behüte! Niemals hat

Schriften als denen unseres jetzigen Kanons | lässt sich nicht nachweisen, dass sie von Seite des palästinensischen Judenthums je zum Kanon gerechnet worden seien, wenn auch das Buch Jesus Sirach in so hohem Ansehen stand, dass es „zuweilen in einer nur von Schriftstellen üblichen Weise" citirt wird [13]. Nur die hellenistischen

---

Jemand in Israel behauptet, das hohe Lied verunreinige nicht die Hände. Denn kein Tag in der Weltgeschichte hat solchen Werth wie der, als das hohe Lied in Israel erschien. Denn alle anderen Schriften sind heilig, aber das hohe Lied allerheiligstes. Wenn ein Streit war, so betraf er Koheleth. R. Jochanan Sohn des Josua, des Sohnes des Schwiegervaters R. Akiba's, sagte: So wie ben Asai berichtet, so war man streitig und so wurde alsdann entschieden". — *Edujoth* V, 3: „R. Simon (nach anderer LA. R. Ismael) sagt: In drei Fällen entscheidet die Schule Schammai's erleichternd, die Schule Hillel's erschwerend. Nach der Schule Schammai's verunreinigt Koheleth nicht die Hände; die Schule Hillel's sagt: Er verunreinigt die Hände etc." — *Hieronymus, Comment. in Ecclesiast.* 12, 13 (*Opp. ed. Vallarsi* III, 496): *Ajunt Hebraei quum inter caetera scripta Salomonis quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt et hic liber obliterandus videretur eo quod vanas Dei assereret creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur.* — S. überh. Bleek, Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 321 f. Delitzsch, Zeitschr. für luth. Theol. 1854, S. 280—283. Fürst, Der Kanon des A. T. (1868) S. 82 ff. 90 ff. Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VII, 429 f. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 81. Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 20 f. II, 493. Schiffer, Das Buch Koheleth, nach der Auffassung der Weisen des Talmud und Midrasch u. s. w. 1885 (Theol. Litztg. 1886, 169). Ad. Schwarz, Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten (auch unter dem Titel: Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten, I) Wien 1893, S. 90 f.

13) S. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 101 f. Gegen die Annahme einer kanonischen Geltung des Buches Sirach s. Strack in Herzog's Enc. VII, 430 f. Grätz, Monatsschr. 1886, S. 281 ff. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Supplementbd. 1886, S. 81—83. Für dieselbe: Poertner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des A. T. (1893) S. 48—50. Vgl. überhaupt die Literatur über Sirach unten § 32, III, 1. Dass der Alexandriner Philo einen Spruch aus Sirach (12, 10) als λόγιον citirt (*Harris, Fragments of Philo* 1886 *p.* 104), kommt für die Würdigung des palästinensischen Kanons nicht in Betracht. — Vollends irrig ist es, wenn *Movers* (*Loci quidam historiae canonis Vet. Test. illustrati* 1842, *p.* 14 *sq.*) und nach ihm Bleek (Stud. u. Krit. 1853, S. 323) aus den Stellen des Josephus, wo dieser im Allgemeinen versichert, dass ihm für seine ganze Geschichte „die heiligen Schriften" (τὰ ἱερὰ γράμματα, αἱ ἱεραὶ βίβλοι) als Quelle gedient hätten (*Antt.* Vorw. § 3; X, 10, 6; XX, 11, 2; *contra Apion.* I, 1. 10), den Schluss ziehen zu dürfen meinen, dass Josephus auch diejenigen seiner Quellen, die nicht zum hebräischen Kanon gehören, als „heilige Schriften" betrachte. Denn dabei handelt es sich vorwiegend um heidnische Quellen! Auch Geiger hat Unrecht, wenn er unter den „heiligen Schriften", welche nach *Schabbath* XVI, 1 am Sabbath nicht gelesen wurden, die Apokryphen verstehen will

Juden haben noch eine ganze Anzahl anderer Schriften mit denen des hebräischen Kanons vereinigt. Aber sie hatten überhaupt keinen festgeschlossenen Kanon.

Trotz der Zusammenstellung der *Nebiim* und der *Kethubim* mit der *Thora* sind jene doch niemals dieser ganz gleichgestellt worden. Die Thora hat in der religiösen Werthschätzung immer eine höhere Stelle eingenommen. In ihr ist die ursprüngliche Offenbarung des göttlichen Willens niedergelegt und vollständig enthalten. In den Propheten und den anderen heiligen Schriften ist dieser Wille Gottes im Grunde doch nur weiter überliefert. Daher werden diese geradezu als die „Ueberlieferung" (קַבָּלָה, aramäisch אַשְׁלָמְתָּא) bezeichnet und als solche citirt [14]). Wegen des höheren Werthes der Thora wird auch bestimmt, dass zwar für den Erlös heiliger Schriften ein Gesetzbuch angekauft werden dürfe, nicht aber für den Erlös eines Gesetzbuches heilige Schriften [15]). — Im Allgemeinen participiren jedoch auch die *Nebiim* und *Kethubim* an den Eigenschaften der Thora. Sie alle sind „heilige Schriften" (כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ) [16]); in Bezug auf sie alle wird bestimmt, dass ihre Berührung die Hände verunreinigt (damit man sie nämlich nicht leichtfertig, sondern nur mit ehrerbietiger Scheu berühre) [17]). Sie alle werden auch im Wesentlichen mit denselben Formeln citirt. Denn wenn auch für die Thora zuweilen besondere Formeln gebraucht werden, so wird doch die am gewöhnlichsten vorkommende Formel שֶׁנֶּאֱמַר „denn es ist gesagt", unterschiedslos bei der Thora wie bei den anderen Schriften angewandt [18]); ebenso im Bereiche des Hellenismus (vgl.

(Zeitschr. 1867, S. 98—102). Denn hiermit sind sicher, wie auch die jüdischen Ausleger erklären, die Kethubim gemeint. (Von diesen wurden im Synagogengottesdienst nur die fünf Megilloth gebraucht, und auch diese nur bei einzelnen Gelegenheiten im Jahre, s. unten § 27 gegen Ende). Abzuweisen ist daher auch die Meinung Hausdorff's, dass darunter die Targumim zu verstehen seien (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. Bd. 38, 1894, S. 203 ff.).

14) In der Mischna *Taanith* II, 1 wird eine Stelle aus Joel citirt mit der Formel: „in der Ueberlieferung sagt er" (בקבלה הוא אומר). — Vgl. überh. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 44. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 18 f. *Joh. Delitzsch, De inspiratione scripturae sacrae p.* 7 *sq. Taylor, Sayings of the Jewish fathers* (*Cambridge* 1877) *p.* 120 *sq.* Blau, Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest 1894, S. 24 ff.

15) *Megilla* III, 1.

16) *Schabbath* XVI, 1. *Erubin* X, 3. *Baba bathra* I, 6 *fin. Sanhedrin* X, 6. *Para* X, 3. *Jadajim* III, 2. 5. IV, 6. Blau, Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest 1894, S. 12 ff.

17) *Edujoth* V, 3. *Kelim* XV, 6. *Jadajim* III, 2. 4. 5. IV, 5. 6.

18) So z. B., um nur Citate aus den Kethubim anzuführen: *Berachoth* VII, 3 (*Ps.* 68, 27), *Berachoth* IX, 5 (*Ruth* 2, 4), *Pea* VIII, 9 (*Prov.* 11, 27),

das Neue Testament) die Formel *γέγραπται* und ähnliche[19]). Ja die Nebiim und Kethubim werden zuweilen geradezu auch als „Gesetz“ (*νόμος*) citirt[20]). Und es ist für die ganze Beurtheilung ihres Werthes von Seite des Judenthums vielleicht nichts charakteristischer als dies: auch sie sind für das jüdische Bewusstsein in erster Linie nicht Mahn- und Trostschriften, nicht Erbauungs- und Geschichtsbücher, sondern ebenfalls „Gesetz“, der Inbegriff der Forderungen Gottes an sein Volk.

II. Die Schriftgelehrten und ihre Thätigkeit im Allgemeinen.

Literatur:

Ursinus, Antiquitates Hebraicae scholastico-academicae. Hafniae 1702 (auch in Ugolini's *Thesaurus t.* XXI).

Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen (1831) S. 384—413.

Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I (1838), S. 109—214.

Winer, RWB. II, 425—428 (Art. Schriftgelehrte).

Jost, Das geschichtliche Verhältniss der Rabbinen zu ihren Gemeinden (Zeitschr. für die historische Theologie 1850, S. 351—377).

Levysohn, Einiges über die hebräischen und aramäischen Benennungen für Schule, Schüler und Lehrer (Frankel's Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1858, S. 384—389).

Leyrer, Art. „Schriftgelehrte“ in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. XIII (1860), S. 731—741.

Klöpper, Art. „Schriftgelehrte“ in Schenkel's Bibellexikon Bd. V, S. 247—255.

Ginsburg, Art. „*Scribes*“ in *Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.*

Schabbath IX, 2 (*Prov.* 30, 19), *Schabbath* IX, 4 (*Ps.* 109, 18), *Rosch haschana* I, 2 (*Ps.* 33, 15). — Hier überall werden die Citate mit der Formel שנאמר eingeführt. Eben diese Formel ist aber auch bei den Citaten aus der Thora und den Nebiim bei weitem die häufigste. Vgl. überhaupt das Verzeichniss der Schriftcitate in der Mischna bei Pinner, Uebersetzung des Tractates Berachoth (1842), Einleitung *fol.* 21b.

19) S. überh. über die Citationsformeln: *Surenhusius, Βίβλος καταλλαγῆς* (*Amstelaedami* 1713) *p.* 1—36. Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller (1829) S. 60—69. Pinner, Uebersetzung des Tractates Berachoth, Einleitung *fol.* 21a—22a. *Joh. Delitzsch, De inspiratione scripturae sacrae p.* 4 *sq.* Vgl. auch *Strack, Prolegomena critica in Vet. Test.* (1873) *p.* 60 *sqq.*

20) *Rom.* 3, 19. I *Kor.* 14, 21. *Ev. Joh.* 10, 34. 12, 34. 15, 25. Aus dem babylonischen Talmud führt Löw, Gesammelte Schriften Bd. I, 1889, S. 310 folgende Stellen an, an welchen „auch die Propheten und Hagiographen als Thora bezeichnet werden“: *Erubin* 58a, *Moed katon* 5a, *Jebamoth* 4a, *Bechoroth* 50a, *Sanhedrin* 104b, *Gittin* 36a, *Arachin* 11a.

Plumptre, Art. „*Scribes*“ in *Smith's Dictionary of the Bible.*

Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880) S. 121—143.

Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abth. II (1883), Art.: Gelehrter, Lehrhaus, Rabban, Schüler, Sopherim, Talmudlehrer, Talmudschulen, Unterhalt, Unterricht.

Strack, Art. „Schriftgelehrte“ in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII (1884) S. 696—698.

Ryssel, Die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit (Theol. Stud. und Krit. 1887, S. 149—182).

Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bde. 1884—1890 (Sachregister s. v. Lehrhaus, Lehrer, Schüler).

Mit dem Dasein eines Gesetzes ergiebt sich von selbst auch die Nothwendigkeit gelehrten Studiums und fachmännischer Kenntniss desselben. Wenigstens tritt dieses Bedürfniss in dem Masse ein, als das Gesetz ein umfangreiches und complicirtes ist. Die Kenntniss des Details, die Sicherheit in der Anwendung seiner einzelnen Bestimmungen auf das alltägliche Leben kann dann nur durch berufsmässige Beschäftigung erworben werden. Zur Zeit Esra's und wohl auch noch längere Zeit nachher war dies nun vorwiegend Sache der Priester. Esra selbst war ja beides zugleich: Priester und Gelehrter (סוֹפֵר). Im Interesse des priesterlichen Cultus ist der wichtigste Bestandtheil des Pentateuches, der Priestercodex, geschrieben. Priester waren darum auch zunächst die Kenner und Wächter des Gesetzes. Allmählich wurde dies aber anders. Je höher das Gesetz in der Werthschätzung des Volkes stieg, desto mehr wurde das Studium und die Auslegung desselben eine selbständige Aufgabe für sich. Es war ja das Gesetz Gottes. An seiner Kenntniss und Befolgung hing für Jedermann aus dem Volke ganz dasselbe Interesse, wie für die Priester. So bemächtigten sich mehr und mehr auch nicht-priesterliche Israeliten der gelehrten Beschäftigung mit dem Gesetz. Neben den Priestern bildete sich ein selbständiger Stand von „Schriftgelehrten“, d. h. von berufsmässigen Kennern des Gesetzes. Und als in der Zeit des Hellenismus die Priester wenigstens in ihren höheren Schichten sich vielfach der heidnischen Bildung zuwandten und das väterliche Gesetz mehr oder weniger vernachlässigten, traten die Schriftgelehrten sogar in einen relativen Gegensatz zu den Priestern. Nicht mehr die Priester, sondern die Schriftgelehrten waren jetzt die eifrigen Hüter des Gesetzes. Sie waren darum von nun an auch die eigentlichen Lehrer des Volkes, welche dessen geistiges Leben vollständig beherrschten.

In der Zeit des Neuen Testamentes finden wir diesen Process schon völlig abgeschlossen vor: die Schriftgelehrten bilden einen festgeschlossenen Stand, welcher im unbestrittenen Besitze der gei-

stigen Herrschaft über das Volk ist. Sie heissen im Neuen Testamente gewöhnlich *γραμματεῖς*, d. h. „Schriftkundige", „Gelehrte", entsprechend dem hebr. סוֹפְרִים, was an sich auch nichts anderes als *homines literati* bedeutet (Männer, die sich berufsmässig mit dem Schriftwesen beschäftigen)[1]. Dass ihre gelehrte Beschäftigung vorwiegend dem Gesetze galt, verstand sich dabei von selbst[2]. Neben dieser allgemeinen Bezeichnung findet sich auch die speciellere *νομικοί* d. h. „Gesetzeskundige", „Rechtsgelehrte" (*Mt.* 22, 35. *Luc.* 7, 30. 10, 25. 11, 45 f. 52. 14, 3)[3]; und sofern sie das Gesetz nicht nur kannten, sondern auch lehrten, heissen sie *νομοδιδάσκαλοι*, „Gesetzeslehrer" (*Luc.* 5, 17. *Act.* 5, 34). Josephus nennt sie *πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων*[4], oder in gräcisirender Weise *σοφισταί*[5], auch *ἱερογραμματεῖς*[6]. In der Mischna wird der Ausdruck סוֹפְרִים nur von den Schriftgelehrten der früheren Zeit gebraucht, welche für das Zeitalter der Mischna selbst schon eine Autorität sind[7]. Die zeitgenössischen Gelehrten heissen in der Mischna immer חֲכָמִים.

---

1) סוֹפֵר ist jeder, der sich berufsmässig mit dem Buchwesen beschäftigt, z. B. auch ein Schreiber (*Schabbath* XII, 5. *Nedarim* IX, 2. *Gittin* III, 1. VII, 2. VIII, 8. IX, 8. *Baba mezia* V, 11. *Sanhedrin* IV, 3. V, 5) oder ein Buchbinder (*Pesachim* III, 1). — Im Alten Testament ist סוֹפֵר zunächst ein Beamter, der mit dem Schriftwesen zu thun hat, namentlich der Kanzler des Königs, der die Staatsschriften ausfertigt; dann aber auch ein Gelehrter und Gesetzeskundiger. S. *Gesenius*, *Thesaurus p.* 966 und überhaupt die Lexika. Ueber *γραμματεύς* in den Apokryphen des A. T. s. Wahl, *Clavis librorum V. T. apocr. s. v.* Ueber die Schriftgelehrten der vormakkabäischen Zeit s. bes. *Sirach* 38, 24 ff. und 39, 1—11. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 153 f. — Wenn es im Talmud heisst, dass die Schriftgelehrten deshalb סופרים hiessen, weil sie die Buchstaben der Thora zählten (*Kidduschin* 30ᵃ bei Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien 1878, S. 13. 179), so ist dies natürlich nur eine werthlose etymologische Spielerei.

2) *Josephus Antt.* Schlusswort (XX, 11, 2) sagt von den Juden: *μόνοις δὲ σοφίαν μαρτυροῦσι τοῖς τὰ νόμιμα σαφῶς ἐπισταμένοις καὶ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων δύναμιν ἑρμηνεῦσαι δυναμένοις.*

3) *νομικός* ist in der späteren Gräcität der eigentlich technische Ausdruck für „Rechtsgelehrter" *juris peritus*. So namentlich auch von den römischen Juristen, *Strabo p.* 539: *οἱ παρὰ Ῥωμαίοις νομικοί*, auch im *Edictum Diocletiani*, s. Rudorff, Römische Rechtsgeschichte II, 54. — Es ist nicht zufällig, dass dieser Ausdruck gerade bei Lucas sich häufig findet. Er will dadurch das Wesen der jüdischen Schriftgelehrten seinen römischen Lesern verdeutlichen.

4) *Antt.* XVII, 6, 2. Vgl. XVIII, 3, 5.

5) *Bell. Jud.* I, 33, 2. II, 17, 8. 9.

6) *Bell. Jud.* VI, 5, 3.

7) So *Orla* III, 9. *Jebamoth* II, 4. IX, 3 (*Sota* IX, 15). *Sanhedrin* XI, 3. *Kelim* XIII, 7. *Para* XI, 4—6. *Tohoroth* IV, 7. 11. *Tebul jom* IV, 6. *Ja-*

Das ausserordentliche Ansehen, dessen diese „Gelehrten" von Seite des Volkes genossen, prägt sich schon aus in den Ehrentiteln, die sie sich geben liessen. Am gewöhnlichsten war die Anrede רַבִּי, eigentlich „mein Herr", griech. ῥαββί (*Matth.* 23, 7 und sonst)[8]). Aus dieser ehrfurchtsvollen Anrede hat sich dann allmählich der Titel „Rabbi" gebildet, indem bei dem häufigen Gebrauch der Anrede das *Suffixum* seine Pronominal-Bedeutung verlor und רַבִּי auch ausser der Anrede geradezu als Titel gebraucht wurde (Rabbi Josua, Rabbi Elieser, Rabbi Akiba)[9]). Vor der Zeit Christi ist dieser

---

dajim III, 2. — An allen diesen Stellen (mit Ausnahme der nicht zum ursprünglichen Mischnatext gehörigen Stelle in *Sota* IX, 15) ist von „Verordnungen der Schriftgelehrten" (דברי סופרים) im Unterschied von den Satzungen der Thora die Rede, und zwar so, dass auch erstere als längst in Geltung befindliche vorausgesetzt werden. Abgesehen von diesen Stellen kommt der Ausdruck סופרים nur noch in dem oben Anm. 1 angegebenen Sinne in der Mischna vor. Dagegen im Schmone Esre, in der 13. Beracha, wird gebetet, dass Gott sein Erbarmen walten lassen möge „über die Gerechten und Frommen und Aeltesten Israels und über den Rest der Schriftgelehrten" (פליטת סופרים), welch' letztere demnach noch als vorhanden vorausgesetzt werden. — Das griech. γραμματεύς findet sich noch auf jüdischen Grabschriften in Rom in der späteren Kaiserzeit (2—4. Jahrh. n. Chr.), s. *Garrucci*, *Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini* (1862) *p.* 42. 46. 47. 54. 55. 59. 61. *Garrucci*, *Dissertazioni archeologiche vol.* II (1865) *p.* 165 *n.* 20. 21. *p.* 182 *n.* 21.

8) רַב heisst im A. T. der „Oberste" (z. B. der Eunuchen oder der Magier, *Jerem.* 39, 3. 13); in der Mischna der „Herr", z. B. im Gegensatz zum Sklaven (*Sukka* II, 9. *Gittin* IV, 4. 5. *Edujoth* I, 13. *Aboth* I, 3). Es hat aber dann, wie das lateinische *magister*, auch die Bedeutung „Lehrmeister, Lehrer" erhalten. So, wie es scheint, schon in einem dem Josua ben Perachja zugeschriebenen Ausspruch, *Aboth* I, 6. Im Zeitalter der Mischna ist diese Bedeutung jedenfalls ganz gewöhnlich, s. *Rosch haschana* II, 9 *fin.* *Baba mezia* II, 11. *Edujoth* I, 3. VIII, 7. *Aboth* IV, 12. *Kerithoth* VI, 9 *fin.* *Jadajim* IV, 3 *fin.* — Wenn daher die Lehrer mit רַבִּי angeredet werden (so z. B. *Pesachim* VI, 2. *Rosch haschana* II, 9 *fin.* *Nedarim* IX, 5. *Baba kamma* VIII, 6; auch *c. Suff. Plural.* רַבֵּינוּ *Berachoth* II, 5—7), so ist der Sinn nicht nur „mein Herr", sondern zugleich auch „mein Lehrer". Für andere Hochgestellte, z. B. den Hohenpriester, kommt die Anrede אִישִׁי vor (*Joma* I, 3. 5. 7. IV, 1. *Tamid* VI, 3. *Para* III, 8). Die Erklärung von ῥαββεί durch διδάσκαλε (*Ev. Joh.* 1, 38) ist daher nicht unrichtig. Vgl. auch *Hieronymus ad Matth.* 23, 7 (*Vallarsi* VII, 184): *et vocentur ab hominibus Rabbi, quod Latino sermone magister dicitur.* Ders., *Onomast. ed Lagarde p.* 63: *Rabbi, magister meus, syrum est.* Daselbst auch die griechischen Onomastica *p.* 175, 30. 197, 26. 204, 26.

9) Aehnlich wie *Monsieur*. — Vgl. über den Rabbi-Titel überhaupt: *Seruppii Dissert. de titulo Rabbi* (in Ugolini's *Thesaurus T.* XXI). *Lightfoot* und Wetstein zu *Mt.* 23, 7. *Buxtorf*, *De abbreviaturis hebraicis p.* 172—177. *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 137 *sqq.* Winer RWB. II, 296 f.

Gebrauch noch | nicht nachweisbar. Hillel und Schammai heissen nie Rabbi; auch im Neuen Testamente findet sich ῥαββί nur als eigentliche Anrede. Erst ungefähr seit der Zeit Christi scheint der Titel in Gebrauch gekommen zu sein. — Eine Steigerungsform von רַב ist רַבָּן oder, wie das Wort auch ausgesprochen wurde, רִבּוֹן. Die erstere Form scheint mehr dem hebräischen, die letztere mehr dem aramäischen Sprachgebrauch anzugehören [10]. Daher findet sich in der Mischna רַבָּן als Titel von vier hervorragenden Schriftgelehrten aus dem Zeitalter der Mischna (um 30—150 nach Chr.) [11], im Neuen Testamente dagegen ῥαββουνί (רִבּוֹן oder רִבּוֹנִי *c. Suff.*) als ehrfurchtsvolle Anrede an Christum (*Marc.* 10, 51. *Joh.* 20, 16) [12]. —

Pressel in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XII, 471 f. Grätz, Gesch. der Juden IV, 431. Ewald, Gesch. des Volkes Israel V, 25. 305. Steiner in Schenkel's Bibellex. V, 29 f. Riehm's Wörterb. *s. v.* Hamburger Real-Enc. Abth. II Art. „Rabban". Levy, Neuhebr. Wörterb. IV, 409. 416. Leop. Löw, Gesammelte Schriften IV. Bd. 1898, S. 211—216. Die Lexika zum Neuen Testamente *s. v.* ῥαββί. — Neben *Rabbi* findet sich später auch die Aussprache *Rebbi*, z. B. *duo rebbites* auf einer Grabschrift zu Venosa (*Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 648 u. 6220 = *Lenormant*, *Revue des études juives t.* VI *p.* 205), Βηρεβι = ביררבי = בר רבי auf einer Grabschrift zu Jope (Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885, S. 681, Nr. 54, ביררבי ebendas. S. 680).

10) In den Targumen kommen beide Formen vor (s. *Buxtorf*, *Lex. Chald. s. v.* Levy, Chald. Wörterb. *s. v.*), im Hebräischen dagegen fast nur רַבָּן. Für die Form רבון ist mir in der Mischna nur eine Belegstelle bekannt: *Taanith* III, 8, wo es in Bezug auf Gott gebraucht wird. — Ueber die Bedeutung von רבן heisst es, nach älteren Autoritäten, im *Aruch* (*s. v.* אביי, s. die Stelle z. B. bei *Buxtorf*, *De abbreviaturis p.* 176): גדול מרב רבי וגדול מרבי רבן „Höher als Rab ist Rabbi und höher als Rabbi ist Rabban".

11) Diese vier sind: 1) Rabban Gamaliel I, 2) Rabban Jochanan ben Sakkai, 3) Rabban Gamaliel II, 4) Rabban Simon ben Gamaliel II. — Bei allen wird der Titel רבן in den besten Handschriften der Mischna (z. B. *cod. de Rossi* 138) in der Regel ausgeschrieben. Ausserdem kommt in der Mischna einmal vor 5) Rabban Gamaliel III, Sohn des R. Juda ha-Nasi (*Aboth* II, 2). Von zwei anderen dagegen, denen man ebenfalls diesen Titel beizulegen pflegt (Simon Sohn Hillel's und Simon Sohn Gamaliel's I), kommt der erstere in der Mischna überhaupt nicht vor, der letztere wenigstens an der Haupstelle *Aboth* I, 17 nicht unter diesem Titel. Doch ist er wahrscheinlich unter dem *Kerithoth* I, 7 erwähnten Rabban Simon ben Gamaliel zu verstehen.

12) Die früher von Delitzsch ausgesprochene Meinung, dass die Form רבון nur in Bezug auf Gott gebraucht werde (Zeitschr. f. luth. Theol. 1876, S. 409. 606), ist mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch der Targume von Delitzsch selbst als irrig zurückgenommen worden (Zeitschr. f. luth. Theol. 1878, S. 7). — Völlig irrelevant ist es, dass die Form רבון von den neueren Juden *ribbon* ausgesprochen wird, wie auch רבי = *ribbi* (oder *rebbi*, s. oben Anm. 9). Die Verkürzung des *a* in *i* ist bekanntlich im Hebräischen sehr häufig, in diesem Falle aber sehr jungen Datums. Noch im Mittelalter sprach man wahrscheinlich רַבּוֹן, wie der *cod. de Rossi* 138 an der Stelle *Taanith* III,

Im Griechischen des Neuen Testamentes wird Rabbi durch *κύριε* (*Mt.* 8, 2. 6. 8. 21. 25 und oft) oder *διδάσκαλε* (*Mt.* 8, 19 und oft), von Lucas auch durch *ἐπιστάτα* (*Luc.* | 5, 5. 8, 24. 45. 9, 33. 49. 17, 13) wiedergegeben. — Als sonstige Ehrenprädicate, welche den Schriftgelehrten gegeben wurden, werden noch erwähnt *πατήρ* und *καθηγητής* (*Mt.* 23, 9. 10). Letzteres ist wahrscheinlich = מוֹרֶה „Lehrer"[13]; ersteres entspricht dem aram. אַבָּא, was auch in der Mischna und Tosephta als Titel mehrerer Rabbinen vorkommt[14]).

Von Seite ihrer Schüler forderten die Rabbinen die unbedingteste Ehrerbietung, welche selbst die Ehrfurcht gegen Vater und Mutter übertreffen sollte. „Die Ehre deines Freundes grenze an die Achtung für deinen Lehrer, und die Achtung für deinen Lehrer an die Ehrfurcht vor Gott"[15]). „Die Ehrerbietung gegen den Lehrer geht der Ehrerbietung gegen den Vater vor; denn Sohn und Vater sind dem Lehrer Ehrerbietung schuldig"[16]). „Wenn Jemandes Vater und Lehrer etwas verloren haben, so geht der Verlust des Lehrers vor (man muss zunächst diesem zur Wiedererlangung behülflich sein). Denn sein Vater hat ihn nur in diese Welt gebracht. Sein Lehrer, der ihm Weisheit lehrt, bringt ihn aber zum Leben in der zukünftigen Welt. Ist aber sein Vater selbst ein Gelehrter, so hat seines Vaters Verlust den Vorzug. Tragen Jemandes Vater und Lehrer Lasten, so muss er zuerst dem Lehrer und hernach dem Vater abhelfen. Sind Vater und Lehrer in der Gefangenschaft, so muss er zuerst den Lehrer und hernach den Vater loskaufen. Ist aber sein Vater selbst ein Gelehrter, so hat sein Vater den Vorzug"[17]). — Ueberhaupt machten die Rabbinen überall auf den ersten

---

8 punktirt. Vgl. auch Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1876, S. 606. Nur für das Aramäische ist die Aussprache *ribbon* gut bezeugt. S. Berliner's Ausgabe des Onkelos z. B. *Gen.* 19, 2. 42, 30. *Exod.* 21, 4—8. 23, 17.

13) S. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien (1878) S. 279 f.

14) Am häufigsten wird unter diesen erwähnt Abba Saul (*Pea* VIII, 5. *Kilajim* II, 3. *Schabbath* XXIII, 3. *Schekalim* IV, 2. *Beza* III, 8. *Aboth* II, 8. *Middoth* II, 5. V, 4, und sonst). Vgl. ferner: Abba Gurjan (*Kidduschin* IV, 14), Abba Jose ben Chanan (*Middoth* II, 6. *Tosephta ed. Zuckermandel* p. 154, 18. 199, 22. 233, 22. 655, 31), Abba Jose ben Dosai (*Tosephta* 23, 4. 217, 19. 360, 16 etc.), Abba Judan (*Tosephta* 259, 18. 616, 31). Noch andere s. in Zuckermandel's Index zur Tosephta S. XXXI. Die in Mechilta, Siphra und Siphre erwähnten Rabbinen mit dem Titel Abba s. bei D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (Berlin 1887, Progr. des Rabbiner-Seminares) S. 82 ff.

15) *Aboth* IV, 12.

16) *Kerithoth* VI, 9 *fin.*

17) *Baba mezia* II, 11. Vgl. auch den Tractat *Derech Erez sutta* (hierüber oben § 3, 2. Aufl. I, 107 f.), Maimonides, *Hilchoth Talmud Thora c.* V

Rang Anspruch. „Sie lieben die ersten Plätze bei den Gastmählern und die ersten Sitze in den Synagogen. Und haben's gerne, dass sie gegrüsst werden auf den Märkten und von den Menschen Rabbi genannt werden" (*Mt.* 23, 6—7. *Mc.* 12, 38—39. *Luc.* 11, 43. 20, 46). Auch ihre Kleidung war die der Vornehmen. Sie trugen *στολάς*, nach Epiphanius speciell *ἀμπεχόνας* und *δαλματικάς*[18]).

Alle Thätigkeit der Schriftgelehrten, sowohl die lehrende als die richterliche, sollte unentgeltlich sein. R. Zadok sagte: Mache die Gesetzeskunde weder zur Krone, damit zu prangen, noch zum Grab- | scheit, damit zu graben. Hillel pflegte zu sagen: Wer sich der Krone (des Gesetzes) bedient (zu äusseren Zwecken), schwindet dahin[19]). Dass der Richter nicht Geschenke annehmen dürfe, wird schon im A. T. vorgeschrieben (*Exod.* 23, 8. *Deut.* 16, 19). Daher heisst es auch in der Mischna: „Wenn einer Bezahlung nimmt, um richterlich zu entscheiden, so ist sein Urtheil ungültig"[20]). — Die Rabbinen waren daher zur Gewinnung ihres Lebensunterhaltes auf anderweitige Hülfsquellen angewiesen. Manche mochten von Hause aus wohlhabend sein; andere betrieben neben dem Gesetzesstudium ein Gewerbe. Von Rabban Gamaliel III, Sohn des R. Juda ha-Nasi, wird ausdrücklich die Verbindung von Gesetzesstudium mit bürgerlichem Geschäft empfohlen. „Denn die Bemühung in beiden führt ab von Sünden. Gesetzesstudium ohne Geschäftsthätigkeit muss endlich gestört werden und zieht Vergehen nach sich"[21]). Bekannt ist, dass der Apostel Paulus auch noch als Prediger des Evangeliums ein Gewerbe betrieb (*Act.* 18, 3. 20, 34. I *Thess.* 2, 9. II *Thess.* 3, 8. I *Kor.* 4, 12. 9, 6 ff. II *Kor.* 11, 7 ff.). Und ein Gleiches wird von vielen Rabbinen berichtet[22]). Dabei

—VI (Petersburger Uebersetzung I, 117 ff.), Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden II, 342 ff., Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 144 f. 168. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 121 ff.

18) *στολάς Marc.* 12, 38 = *Luc.* 20, 46. Dazu *Epiphan. haer.* 15: *ἀλλ' ἐπειδὴ στολὰς, εἴτ' οὖν ἀμπεχόνας οἱ τοιοῦτοι ἀνεβάλλοντο καὶ δαλματικὰς, εἴτ' οὖν κολοβίωνας ἐκ πλατυσήμων διὰ πορφύρας ἁλουργοῦφεῖς κατεσκευασμένας* u. s. w. — Die *στολή* ist die Kleidung der Vornehmen (I *Makk.* 6, 15. Wahl, *Clavis libror. V. T. apocr. s. v.* und überh. die Lexika). Ueber die Dalmatika s. oben S. 59.

19) *Aboth* IV, 5. I, 13. Vgl. auch *Derech Erez sutta* IV, 2 (deutsch bei Winter und Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluss des Kanons Bd. I, 1894, S. 639); Gfrörer, Das Jahrh. des Heils I, 156—160.

20) *Bechoroth* IV, 6.

21) *Aboth* II, 2.

22) Vgl. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen S. 410 f. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 160—163. Delitzsch, Handwerkerleben zur Zeit Jesu (2. Aufl. 1875) S. 71—83: Lehrstand

wird natürlich die Beschäftigung mit dem Gesetz immer als das Werthvollere betrachtet und vor Ueberschätzung des bürgerlichen Geschäftes gewarnt. Schon der Siracide ermahnt, sich nicht einseitig dem Handwerk hinzugeben, und preist den Segen der Schriftgelehrsamkeit (*Sirach* 38, 24—39, 11). R. Meir sagte: Ergieb dich weniger dem Gewerbe und beschäftige dich mehr mit dem Gesetz[23]). Hillel sagte: Wer sich zu sehr dem Handel widmet, wird nicht weise werden[24]).

Das Princip der Unentgeltlichkeit ist in der Praxis wohl nur bei der richterlichen Thätigkeit strenge durchgeführt worden; schwerlich aber bei der Wirksamkeit der Schriftgelehrten als Lehrer. Selbst im Evangelium heisst es trotz der ausgesprochenen Mahnung an die Jünger *δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε* (*Mt.* 10, 8) doch auch, dass ein Arbeiter seines Lohnes werth sei (*Mt.* 10, 10. *Luc.* 10, 7), wie denn auch Paulus mit ausdrücklicher Berufung hierauf (I *Kor.* 9, 14) es als sein Recht beansprucht, von denen, welchen er das Evangelium | verkündige, seinen Lebensunterhalt sich darreichen zu lassen, wenn er auch von diesem Rechte nur ausnahmsweise Gebrauch gemacht hat (I *Kor.* 9, 3—18. II *Kor.* 11, 8—9. *Phil.* 4, 10—18. Vgl. auch *Gal.* 6, 6). War dies die Anschauung der Zeit, so darf angenommen werden, dass auch die jüdischen Gesetzeslehrer ihren Unterricht nicht immer unentgeltlich ertheilten. Gerade die oben angeführten Mahnungen, den Gesetzesunterricht nicht um des egoistischen Interesses willen zu betreiben, lassen ja darauf schliessen, dass die Unentgeltlichkeit nicht allgemeine Regel war. Und in der Strafpredigt Jesu Christi wird den Schriftgelehrten und Pharisäern besonders ihre Habgier zum Vorwurf gemacht (*Mc.* 12, 40. *Luc.* 20, 47. 16, 14). Sie haben also jedenfalls, auch wenn der Gesetzesunterricht unentgeltlich war, sich dafür auf andere Weise zu entschädigen gewusst. Ueberhaupt ist das Sittenzeugniss, das ihnen von Christo ausgestellt wird, nicht eben das beste. „Alle ihre Werke thun sie, auf dass sie gesehen werden von den Leuten. Sie machen ihre Denkzettel breit und die Zipfel an ihren Kleidern gross“ (*Mt.* 23, 5).

Der Hauptsitz der Wirksamkeit der Schriftgelehrten war natürlich bis zum J. 70 nach Chr. Judäa. Aber man würde irren, wenn man sie nur dort suchte. Sie waren überall da unentbehrlich,

---

und Handwerk in Verbindung. Hamburger, Real-Enc. Abth. II S. 288 (Art. Gelehrter) und S. 1241 (Art. Unterhalt). Seligmann Meyer, Arbeit und Handwerk im Talmud (1878) S. 23—36.

23) *Aboth* IV, 10.

24) *Aboth* II, 5.

wo der Eifer für das väterliche Gesetz lebendig war. Daher finden wir sie auch in Galiläa (*Luc.* 5, 17), ja in der fernen Diaspora: auf den jüdischen Grabschriften in Rom in der späteren Kaiserzeit werden häufig γραμματεῖς erwähnt (s. oben Anm. 7); und die babylonischen Schriftgelehrten des 5. und 6. Jahrh. haben sogar das Hauptwerk des rabbinischen Judenthums, den Talmud geschaffen.

Seit dem Auseinandergehen der pharisäischen und sadducäischen Richtung gehörten die Schriftgelehrten im Allgemeinen der pharisäischen Richtung an. Denn diese letztere ist eben nichts anderes als die Partei, welche die Satzungen, die von den Schriftgelehrten im Laufe der Zeit ausgebildet worden waren, als bindende Lebensnorm anerkannte und zu strenger Durchführung bringen wollte. Insofern aber „Schriftgelehrte" nichts anderes sind als „Gesetzeskundige", muss es auch sadducäische Schriftgelehrte gegeben haben. Denn es ist nicht wohl denkbar, dass diese Partei, die doch das geschriebene Gesetz als verbindlich anerkannte, gar keine berufsmässigen Kenner desselben in ihrer Mitte gehabt haben sollte. In der That deuten solche Stellen des Neuen Testamentes, wo von „Schriftgelehrten der Pharisäer" die Rede ist (*Mc.* 2, 16. *Luc.* 5, 30. *Act.* 23, 9), darauf hin, dass es auch sadducäische gegeben hat.

Die berufsmässige Thätigkeit der Schriftgelehrten bezog sich, wenn nicht ausschliesslich, so doch zunächst und hauptsächlich | auf das Gesetz, also das Recht. Sie sind in erster Linie Juristen. Und zwar ist ihre Aufgabe in dieser Hinsicht eine dreifache. Sie haben 1) das Recht selbst theoretisch immer sorgfältiger auszubilden, 2) es ihren Schülern zu lehren, und 3) es praktisch zu handhaben, also in den Gerichtshöfen als gelehrte Beisitzer Recht zu sprechen[25].

1) Das erste ist die theoretische Ausbildung des Rechtes selbst. Dieses steht freilich in seinen Grundzügen in der geschriebenen Thora unverrückbar fest. Aber kein Gesetzes-Codex geht so in's Detail, dass er nicht wieder der Auslegung bedürfte. Die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes sind aber zum Theil noch sehr allgemein gehalten. Hier war also ein weites Feld für die Arbeit der Schriftgelehrten gegeben. Sie hatten die allgemeinen, von der Thora gegebenen Vorschriften immer sorgfältiger casuistisch zu entwickeln, damit eine Garantie dafür geschaffen würde, dass wirklich die Tendenz der gesetzlichen Vorschriften ihrem vollen Sinn und Umfange nach getroffen würde. Bei denjenigen Punkten, welche durch das geschriebene Gesetz nicht unmittelbar geregelt

25) Diese „dreifache Gewalt der Weisen" wird richtig auch von Weber unterschieden (System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 130—143).

waren, musste ein Ersatz geschaffen werden entweder durch Feststellung des Gewohnheitsrechtes oder durch Schlussfolgerung aus anderweitigen bereits gültigen gesetzlichen Bestimmungen. Durch die Emsigkeit, mit der diese ganze Thätigkeit in den letzten Jahrhunderten vor Chr. betrieben wurde, wurde das jüdische Recht allmählich zu einer weitverzweigten complicirten Wissenschaft. Und da dieses Recht nicht schriftlich fixirt, sondern nur mündlich weiter überliefert wurde, so war schon ein sehr anhaltendes Studium erforderlich, um dasselbe überhaupt nur kennen zu lernen. Die Kenntniss des Gültigen war aber immer nur die Grundlage und Voraussetzung für die berufsmässige Thätigkeit der Schriftgelehrten. Ihr eigentliches Geschäft war es, das bereits Gültige durch fortgesetzte methodische Arbeit in immer feineres casuistisches Detail weiter zu entwickeln. Denn alle Casuistik ist ihrer Natur nach endlos[26].

Da der Zweck dieser ganzen Thätigkeit war, das gemeingültige Recht festzustellen, so konnte die Arbeit nicht von den einzelnen Schriftgelehrten isolirt vollzogen werden. Sie mussten in stetem Austausch unter einander bleiben, um auf Grund gegenseitiger Verständigung zu allgemein anerkannten Resultaten zu gelangen. Der ganze Process der Rechtsbildung vollzog sich also in der Form mündlicher Discussionen der Schriftgelehrten unter einander. Die anerkannten Autoritäten haben nicht nur Schüler um sich versammelt, um diese im Gesetz zu unterweisen, sondern sie haben auch unter sich über die gesetzlichen Fragen debattirt, ja den ganzen Stoff des Rechts in gemeinsamen Disputationen durchgesprochen. Von dieser Form der Rechtsbildung giebt uns die Mischna noch überall Zeugniss[27]. — Damit dies möglich war, mussten wenigstens die Häupter der Schriftgelehrsamkeit auch an gewissen Centralstätten beisammen wohnen. Zwar werden Viele zum Zwecke des Unterrichts und der Rechtsprechung im Lande zerstreut gelebt haben. Aber die vorwiegend schöpferischen Autoritäten müssen der Mehrzahl nach an einem Mittelpunkte — bis zum J. 70 n. Chr. in Jerusalem, später an anderen Orten (Jabne, Tiberias) — concentrirt gelebt haben.

Das von den Gelehrten theoretisch entwickelte Recht war zunächst allerdings nur eine Theorie. In manchen Punkten ist es auch stets eine solche geblieben, da die thatsächlichen historisch-

---

26) Näheres s. unten in Abschnitt III: Halacha und Haggada.

27) Vgl. z. B. *Pea* VI, 6. *Kilajim* III, 7. VI, 4. *Terumoth* V, 4. *Maaser scheni* II, 2. *Schabbath* VIII, 7. *Pesachim* VI, 2. 5. *Kerithoth* III, 10. *Machschirin* VI, 8. *Jadajim* IV, 3.

politischen Verhältnisse die Durchführung nicht ermöglichten[28]). Im Allgemeinen aber stand die Arbeit der Schriftgelehrten doch in lebendiger Beziehung zum wirklichen Leben. Und in dem Masse, als ihr Ansehen wuchs, war ihre Theorie zugleich gültiges Recht. Im letzten Jahrhundert vor der Zerstörung Jerusalems hatten die pharisäischen Schriftgelehrten schon so unbedingt die geistige Herrschaft, dass das grosse Synedrium trotz seiner gemischten Zusammensetzung aus Pharisäern und Sadducäern in der Praxis doch an das von den Pharisäern entwickelte Recht sich anschloss (s. oben S. 201). Viele Materien waren ja ohnehin der Art, dass sie einer formellen Gesetzgebung gar nicht bedurften. Denn die religiösen Satzungen beobachtet der Fromme nicht auf Grund formeller Gesetzgebung, sondern auf Grund freiwilliger Unterwerfung unter eine von ihm als legitim anerkannte Autorität[29]). So sind also die von den Schriftgelehrten entwickelten Satzungen, sobald die Schulen darüber einig waren, auch in der Praxis als bindend anerkannt worden. Die Schriftgelehrten sind — wenn auch nicht auf Grund formeller Anerkennung, so | doch thatsächlich — die Gesetzgeber. Ganz besonders gilt dies von der Zeit nach der Zerstörung des Tempels. Einen staatlichen Gerichtshof nach Art des früheren Synedriums gab es jetzt nicht mehr. Der allein massgebende Factor waren nun die rabbinischen Gesetzeslehrer mit ihrer rein geistigen Autorität. Sie, die schon früher thatsächlich das Recht festgestellt hatten, wurden jetzt immer mehr auch formell als die entscheidenden Autoritäten anerkannt. Ihr Ausspruch genügt, um festzustellen, was gültiges Gesetz ist. Sobald also auf irgend einem Punkte Zweifel entstehen, ob man so oder so zu handeln habe, braucht man die Frage nur „vor die Gelehrten" zu bringen, welche dann die massgebende Entscheidung fällen[30]). Und die Autorität der Gesetzeslehrer ist so gross, dass schon der Ausspruch eines einzelnen angesehenen Lehrers genügt, um eine Frage zu erledigen[31]). Durch ihr

---

28) Ein instructives Beispiel dieser Art: *Jadajim* IV, 3—4. Vgl. auch die rein theoretischen Bestimmungen über die Stämmeverfassung, *Sanhedrin* I, 5. *Horajoth* I, 5.

29) Auch die Priester folgten fast durchgängig der Theorie der Schriftgelehrten. Es sind nur Ausnahmefälle, wo die Mischna eine Differenz zwischen der Praxis der Priester und der Theorie der Rabbinen zu constatiren hat, s. *Schekalim* I, 3—4. *Joma* VI, 3. *Sebachim* XII, 4.

30) „Die Sache kam vor die Gelehrten (חכמים), und diese entschieden so und so" ist eine häufig vorkommende Formel. S. z. B. *Kilajim* IV, 9. *Edujoth* VII, 3. *Bechoroth* V, 3.

31) In dieser Weise werden zweifelhafte Fälle entschieden z. B. durch Rabban Jochanan ben Sakkai (*Schabbath* XVI, 7. XXII, 3), Rabban Ga-

entscheidendes Urtheil werden auch ohne dass eine solch' specielle Veranlassung vorliegt, neue Lehrsätze, d. h. neue rechtsgültige Satzungen aufgestellt, zuweilen sogar in Abweichung von dem bisher Ueblichen [32]. Dabei ist nur immer vorausgesetzt, dass das Urtheil des Einzelnen sich in Uebereinstimmung mit dem Urtheil der Majorität aller Gesetzeslehrer befindet, resp. von dieser acceptirt wird. Denn die Majorität ist die entscheidende Instanz (s. Abschnitt III). Es kann daher auch vorkommen, dass die Entscheidung eines einzelnen Gesetzeslehrers nachträglich von der Majorität corrigirt wird [33], oder dass selbst ein hervorragender Gesetzeslehrer seine eigene Ansicht derjenigen eines „Gerichtshofes" von Gelehrten unterordnen muss [34].

Die gesetzgebende Gewalt der Rabbinen ist für das Zeitalter der Mischna eine so selbstverständliche Sache, dass sie auch schon für die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems ohne Weiteres vorausgesetzt wird. Ganz unbefangen heisst es, dass Hillel dies und jenes | verordnet [35], oder dass Gamaliel I die und die Bestimmung getroffen habe [36]. Und doch war damals nicht Hillel und Gamaliel I, sondern das grosse Synedrium von Jerusalem die entscheidende Instanz. Denn von ihm ging, wie es in der Mischna selbst heisst, „das Recht für ganz Israel aus" [37]. Das Wahre an jener Darstellung ist aber, dass allerdings auch schon damals die grossen Gesetzeslehrer thatsächlich die entscheidenden Autoritäten waren.

2) Die zweite Hauptaufgabe der Schriftgelehrten war, das Gesetz auch zu lehren. Das Ideal des gesetzlichen Judenthums ist ja eigentlich, dass jeder Israelite eine fachmännische Kenntniss des Gesetzes habe. War dies auch nicht erreichbar, so sollten doch möglichst Viele zu dieser idealen Höhe emporgehoben werden. „Stellet viele Schüler auf", war angeblich schon ein Wahlspruch der Männer der grossen Synagoge [38]. Die berühmteren Rabbinen versammelten

---

maliel II (*Kelim* V, 4), R. Akiba (*Kilajim* VII, 5. *Terumoth* IV, 13. *Jebamoth* XII. 5. *Nidda* VIII, 3).

32) So z. B. von Rabban Jochanan ben Sakkai (*Sukka* III, 12. *Rosch haschana* IV, 1. 3. 4. *Sota* IX, 9. *Menachoth* X, 5) und von R. Akiba (*Maaser scheni* V, 8. *Nasir* VI, 1. *Sanhedrin* III, 4).

33) So wurde einst eine Entscheidung Nahum's des Meder's nachträglich von den „Gelehrten" berichtigt, *Nasir* V, 4.

34) So fügte sich R. Josua einer Entscheidung des Rabban Gamaliel II und seines Gerichtshofes, *Rosch haschana* II, 9.

35) *Schebiith* X, 3. *Gittin* IV, 3. *Arachin* IX, 4. Ueberall mit der Formel הִתְקִין „er verordnete".

36) *Rosch haschana* II, 5. *Gittin* IV, 2—3. Ebenfalls mit der Formel הִתְקִין.

37) *Sanhedrin* XI, 2.

38) *Aboth* I, 1.

daher die lernbegierige Jugend oft in grosser Anzahl[39]) um sich, um sie zu gründlichen Kennern des vielverzweigten und umfangreichen „mündlichen Gesetzes“ heranzubilden. Die Schüler heissen תַּלְמִידִים[40]). Der Unterricht bestand in einem unermüdlich fortgesetzten gedächtnissmässigen Einüben. Denn da das Ziel war, dass der Schüler den ganzen Stoff mit seinen tausend und abertausend Einzelheiten sicher im Gedächtniss habe, da ferner das mündliche Gesetz nicht aufgeschrieben werden sollte, so konnte der Unterricht sich nicht mit einem einmaligen Vortrag begnügen. Der Lehrer musste den Stoff immer wieder und wieder mit den Schülern repetiren. Daher ist für den rabbinischen Sprachgebrauch „wiederholen“ (שָׁנָה = δευτεροῦν) geradezu soviel wie „lehren“ (daher auch מִשְׁנָה = Lehre)[41]). Dieses Wiederholen geschah aber nicht in der Weise, dass nur der Lehrer vortrug. Das ganze Verfahren war vielmehr disputatorisch. Der Lehrer legte den Schülern die einzelnen gesetzlichen Fragen zur Entscheidung vor und liess sie antworten oder antwortete selbst. Auch stand es den Schülern frei, selbst Fragen an den Lehrer zu richten[42]). Diese Form des Lehr-Vortrages prägt sich auch noch im Stile der Mischna aus, indem hier häufig die Frage aufgeworfen wird, wie es mit diesem oder jenem Gegenstande zu halten sei, um darauf dann die Entscheidung folgen zu lassen[43]). — Da alle Gesetzeskunde

39) *Joseph. Bell. Jud.* I, 33, 2.

40) *Aboth* V, 12. *Sanhedrin* XI, 2. Im Einzelnen werden z. B. erwähnt Schüler des Rabban Jochanan ben Sakkai (*Aboth* II, 8), des Rabban Gamaliel II (*Berachoth* II, 5—7), R. Elieser (*Erubin* II, 6), R. Ismael (*Erubin* I, 2), R. Akiba (*Nidda* VIII, 3), Schüler von der Schule Schammai's (*Orla* II, 5. 12). — Wer *jura* studirt hat und eine fachmännische Kenntniss des Gesetzes besitzt, heisst ein תַּלְמִיד חָכָם, *Pesachim* IV, 5. *Joma* I, 6. *Sukka* II, 1. *Chagiga* I, 7. *Nedarim* X, 4. *Sota* I, 3. *Sanhedrin* IV, 4. *Makkoth* II, 5. *Horajoth* III, 8. *Negaim* XII, 5. Die Benennung חָבֵר für Einen, der das Gesetzesstudium absolvirt, aber noch keine öffentlich anerkannte Stellung erlangt hat, gehört erst dem späteren Mittelalter an. In der Mischna ist חָבֵר etwas ganz anderes. S. darüber § 26.

41) Vgl. *Hieronymus, Epist.* 121 *ad Algasiam, quaest.* X (*Opp. ed. Vallarsi* I, 884 *sq.*): *Doctores eorum σοφοί hoc est sapientes vocantur. Et si quando certis diebus traditiones suas exponunt discipulis suis, solent dicere: οἱ σοφοὶ δευτερῶσιν, id est sapientes docent traditiones.* Ueber die Bedeutung von שנה und משנה s. oben § 3, E.

42) S. Lightfoot und Wetstein zu *Luc.* 2, 46.

43) Z. B. *Berachoth* I, 1—2. *Pea* IV, 10. VI, 8. VII, 3. 4. VIII, 1. *Kilajim* II, 2. IV, 1. 2. 3. VI, 1. 5. *Schebiith* I, 1. 2. 5. II, 1. III, 1. 2. IV, 4. — Besonders häufig wird die Frage mit כֵּיצַד (= wie?) eingeführt: *Berachoth* VI, 1. VII, 3. *Demai* V, 1. *Terumoth* IV, 9. *Maaser scheni* IV, 4. V, 4. *Challa* II, 8. *Orla* II, 2. III, 8. *Bikkurim* III, 1. 2. *Erubin* V, 1. VIII, 1.

streng traditionell sein sollte, so gab es für den Schüler nur zweierlei Pflichten. Die eine war die, Alles treu im Gedächtniss zu behalten. R. Dosthai sagte im Namen des R. Meir: Wer ein Lehrstück von seinem Gesetzesunterrichte vergisst, dem rechnet es die Schrift an, als hätte er muthwillig sein Leben verwirkt[44]). Die andere Pflicht war die, nie anders zu lehren, als es ihm überliefert worden war. Selbst im Ausdruck sollte er sich an die Worte seines Lehrers binden. „Es ist verpflichtet ein Jeder zu lehren mit dem Ausdruck seines Lehrers" חַיָּב אָדָם לוֹמַר בִּלְשׁוֹן רַבּוֹ [45]). Das höchste Lob eines Schülers war es, wenn er war „wie eine mit Kalk belegte Cisterne, welche keinen Tropfen verliert"[46]).

Für diese theoretischen Gesetzesstudien, sowohl für die Disputationen der Schriftgelehrten unter einander als für den eigentlichen Unterricht, gab es im Zeitalter der Mischna, und wahrscheinlich schon in der Zeit des neuen Testamentes besondere Locale, die „Lehrhäuser" (hebr. בֵּית הַמִּדְרָשׁ, plur. בָּתֵּי מִדְרָשׁוֹת)[47]). Dieselben werden öfters mit den Synagogen zusammen genannt als Locale, die in gesetzlicher Hinsicht gewisse Vorzüge geniessen[48]). In Jabne wird als Versammlungsort der Gelehrten eine Localität erwähnt, welche „der Weinberg" (כֶּרֶם) hiess, woraus man aber nicht schliessen darf, dass כֶּרֶם überhaupt poetische Bezeichnung eines Lehrhauses gewesen sei[49]). In Jerusalem hielt man die Lehrvorträge wohl auch „im Tempel" (ἐν τῷ ἱερῷ, *Luc.* 2, 46. *Mt.* 21, 23. 26, 55. *Mc.* 14, 49.

---

44) *Aboth* III, 8.

45) *Edujoth* I, 3.

46) *Aboth* II, 8. — Vgl. auch Gfrörer, Das Jahrh. des Heils I, 168—173.

47) *Berachoth* IV, 2. *Demai* II, 3. VII, 5. **Terumoth* XI, 10. *Schabbath* XVI, 1. XVIII, 1. **Pesachim* IV, 4. *Beza* III, 5. *Aboth* V, 14. *Menachoth* X, 9. *Jadajim* IV, 3. 4. An den mit * bezeichneten Stellen findet sich die Pluralform. — Ueber andere Bezeichnungen des Lehrhauses s. *Vitringa, De synagoga vetere p.* 133 *sqq.*

48) *Terumoth* XI, 10. *Pesachim* IV, 4. — Aus beiden Stellen erhellt auch, dass die Lehrhäuser von den Synagogen verschieden sind. — Ueber die Hochschätzung der Lehrhäuser s. auch Hamburger, Real-Enc. II, 675—677 (Art. „Lehrhaus").

49) *Kethuboth* IV, 6. *Edujoth* II, 4. — Nach dem Zusammenhang beider Stellen ist כרם ein Ort, wo sich die Gelehrten in Jabne zu versammeln pflegten (R. Eleasar, *resp.* R. Ismael trug das und das vor den Gelehrten im Weinberg zu Jabne vor). Vermuthlich ist damit ein wirklicher Weinberg gemeint mit einem Haus oder einer Halle, die als Versammlungsort diente. — Die herkömmliche Erklärung will freilich die Benennung daraus ableiten, dass im Lehrhause die תַּלְמִידִים reihenweise sassen wie die Weinstöcke (so schon *jer. Berachoth* IV *fol.* 7d bei Levy, Neuhebr. Wörterb. II, 408, und hiernach die Commentatoren der Mischna, s. Surenhusius' Ausgabe III, 70. IV, 332). S. dagegen auch *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 380 *not.* 3.

Luc. 20, 1. 21, 37. *Joh.* 18, 20), d. h. in den Säulenhallen oder sonst einem Raume des äusseren Vorhofes. — Die Schüler sassen beim Unterrichte am Boden (בַּקַּרְקַע), der Lehrer auf einem erhöhten Platze (daher Apgesch. 22, 3: *παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ*; vgl. auch *Luc.* 2, 46)[50].

3) Eine dritte Aufgabe, welche ebenfalls zum Beruf der Schriftgelehrten gehörte, ist endlich das Rechtsprechen im Gericht. Sie sind ja die berufsmässigen Kenner des Gesetzes. Ihre Stimme muss daher auch im Gericht von massgebender Bedeutung sein. Allerdings ist — wenigstens in der uns beschäftigenden Periode — zum Amt eines Richters keineswegs eine eigentlich gelehrte Kenntniss des Gesetzes erforderlich. Richter konnte jeder sein, der durch das Vertrauen seiner Mitbürger dazu bestellt wurde. Und man wird annehmen dürfen, dass die kleinen Ortsgerichte vorwiegend Laiengerichte waren. Aber es liegt in der Natur der Sache, dass ein Richter in dem Masse Vertrauen genoss, als er sich durch gründliche und sichere Kenntniss des Gesetzes auszeichnete. Soweit also „gelehrte" Kenner des Gesetzes überhaupt vorhanden waren, wird man sie zum Richteramt berufen haben. In Betreff des grossen Synedrium's zu Jerusalem ist es durch das Neue | Testament ausdrücklich bezeugt, dass zu den Beisitzern desselben auch *γραμματεῖς* gehörten (vgl. oben S. 200 f.). — Nach dem Untergang des jüdischen Staatswesens im J. 70 hat auch in dieser Beziehung die Autorität der Rabbinen an selbständiger Bedeutung noch gewonnen. Wie man sie jetzt als selbständige Gesetzgeber anerkannte, so hat man sie auch als selbständige Richter anerkannt. Man fügte sich freiwillig ihrem Urtheil, mochten sie nun als Collegium oder als Einzelrichter entscheiden. So wird z. B. erzählt, dass einst R. Akiba einen Mann zu 400 Sus (Denaren) Schadenersatz verurtheilte, weil er einer Frau auf der Strasse das Haupthaar entblösst hatte[51].

Diese dreifache Thätigkeit der Schriftgelehrten als Gesetzeskundiger bildet ihren eigentlichen und nächsten Beruf. Aber die heiligen Schriften waren doch nicht nur Gesetz. Schon im Penta-

---

50) Nach der späteren talmudischen Ueberlieferung soll das Sitzen der Schüler am Boden erst seit dem Tode Gamaliel's I üblich geworden sein, während sie früher standen (*Megilla* 21a bei Lightfoot, *Horae hebraicae* zu *Luc.* 2, 46). Die ganze Sage ist aber lediglich Ausdeutung von *Sota* IX, 15: „Seit Rabban Gamaliel der Alte todt ist, ist die Ehrerbietung vor dem Gesetz entschwunden". S. dagegen ausser *Luc.* 2, 46 auch *Abboth* I, 4, wonach bereits Jose ben Joeser sagte, man solle sich zu den Füssen der Weisen bestäuben lassen.

51) *Baba kamma* VIII, 6.

teuch nimmt die Geschichtserzählung einen breiten Raum ein. Die anderen heiligen Schriften sind fast ausschliesslich entweder geschichtlichen oder religiös-belehrenden Inhalts. Diese Thatsache blieb doch immer wirksam, so sehr man sich auch gewöhnt hatte, Alles zunächst unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes aufzufassen. Indem man also auch diesen Schriften als heiligen Schriften ein eingehendes Studium zuwandte, konnte man doch nicht umhin, die Geschichte eben als Geschichte und die religiöse Belehrung als solche sich gesagt sein zu lassen. Das Gemeinsame in der Behandlung dieser Schriften und derjenigen des Gesetzes war aber, dass man auch sie als einen heiligen Text, eine heilige Vorlage behandelte, die man nicht nur eingehend studirte, sondern auch einer eingehenden Bearbeitung zu unterwerfen sich gedrungen fühlte. Wie man das Gesetz immer weiter ausbildete, so bildete man auch die heilige Geschichte und die religiöse Belehrung weiter aus, und zwar immer im Anschluss an den Text der Schrift, der eben in seiner Eigenschaft als heiliger Text zu solch' eingehender Beschäftigung mit ihm stillschweigend aufforderte. Dabei sind natürlich die Anschauungen der späteren Zeit von sehr wesentlichem Einfluss auf die Gestaltung der Resultate gewesen. Die Geschichte und die Dogmatik wurden nicht nur weiter ausgebildet, sondern auch den Anschauungen der späteren Zeit entsprechend umgebildet. Durch diese ganze Thätigkeit entstand nun das, was man die Haggada zu nennen pflegt[52]. — Die Beschäftigung mit ihr gehörte zwar nicht zu dem eigentlichen Beruf der Gesetzeslehrer. Aber wie die Bearbeitung des Gesetzes und die Bearbeitung des heiligen Textes nach seinem geschichtlichen und religiös-ethischen Inhalt aus einem verwandten Bedürfniss entsprungen sind, so ergab es sich auch von selbst, dass beide von denselben Männern betrieben wurden. Die „Gelehrten" haben sich in der Regel mit Beidem beschäftigt, wenn auch die Einen mehr auf diesem, die Andern mehr auf jenem Gebiete sich auszeichneten.

In ihrer doppelten Eigenschaft als Kenner des Gesetzes und als Kenner der „Haggada" waren die Schriftgelehrten auch vor Anderen befähigt, die Lehrvorträge in den Synagogen zu halten. Zwar sind auch diese nicht an bestimmte Personen gebunden. Jeder Befähigte konnte in der Synagoge lehrend auftreten, wenn ihm der Archisynagog das Wort hierzu ertheilte (s. § 27). Aber wie man bei den Gerichten die gelehrten Gesetzeskenner vor den Laien bevorzugte, so wird auch in der Synagoge das natürliche Uebergewicht der gelehrten Schriftkenner von selbst sich geltend gemacht haben.

52) Näheres hierüber s. in Abschnitt III.

Zu der juristischen und der haggadischen Bearbeitung der heiligen Schriften kommt endlich noch eine dritte Art von gelehrter Beschäftigung mit denselben: **die Sorge für den Schrifttext als solchen**. Je höher die Autorität des heiligen Buchstabens stieg, desto mehr stellte sich auch das Bedürfniss ein, für die unverfälschte und gewissenhafte Erhaltung desselben zu sorgen. Aus diesem Bedürfniss sind alle jene Beobachtungen und kritischen Bemerkungen entsprungen, die man unter dem Namen der **Masora** zusammenzufassen pflegt (Zählung der Verse, Worte und Buchstaben, orthographische und textkritische Bemerkungen und dergl.) [53]. In der Hauptsache gehört jedoch diese Arbeit einer späteren Zeit an. In unserer Periode sind höchstens die ersten Anfänge dazu gemacht worden [54].

---

53) Ueber den Ausdruck „**Masora**“ vgl. die treffliche Erörterung von **Bacher** in *The Jewish Quarterly Review vol.* III, 1891, *p.* 785—790. Er zeigt, dass der Ausdruck מָסוֹרֶת aus *Ezech.* 20, 37 stammt und daher ebenso wie dort auszusprechen ist. Gleiches Recht hat daneben der Ausdruck מסרת, was aber מוֹסֵרָה (*mosêrah*) auszusprechen ist. Die Form Masorah oder Massorah ist eine hybride Bildung ohne sprachliche Berechtigung, die freilich aus dem Gebrauche nicht mehr zu entfernen sein wird. Sonst vgl. noch **Dalman**, Studien zur bibl. Theologie 1889, S. 8. **Buhl**, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 95 f.

54) Vgl. über die **Masora**: **Strack** in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. IX, 388—394. **Reuss**, Gesch. der heiligen Schriften A. T.'s § 581, und die von beiden citirte Literatur; ferner **Hamburger**, Real-Enc. II, 1211—1220 (Art. „Text der Bibel“). Dazu Suppl. IV, 1897, S. 52—68 (Art. „Massora“). *Harris, The rise and development of the Massorah* (*The Jewish Quarterly Review vol.* I, 1889, *p.* 128—142, 223—257). **Bacher**, Die Agada der Tannaiten, 2 Bde. 1884—1890 (Sachregister *s. v.* Massoretisches). **Buhl**, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 94—106. **Blau**, Masoretische Untersuchungen, Strassb. 1891 (Theol. Litztg. 1892, 255). **Bacher** in: Winter und Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluss des Kanons II, 1892, S. 119—132 (mit guter Litteraturübersicht S. 132); dasselbe auch in der hieraus abgedruckten Separat-Schrift: Die hebräische Sprachwissenschaft u. s. w. 1892. **Dobschütz**, Die einfache Bibelexegese der Tannaim (Breslau 1893) S. 36 f. **Blau**, Zur Einleitung in die heilige Schrift (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest 1894) S. 100—129: Masoretisches. *Blau, Massoretic studies* (*Jewish Quarterly Review vol.* VIII, 1896, *p.* 343—359. IX, 1897, *p.* 122—144. 471—490). — In der Mischna finden sich nur ganz vereinzelte Bemerkungen, die etwa hierher gehören; so *Pesachim* IX, 2 (dass über dem ה in רחקה *Num.* 9, 10 ein Punkt stehe), *Sota* V, 5 (dass das לא *Hiob* 13, 15 „ihm“ oder „nicht“ heissen könne). *Hieronymus, Quaest. Hebr. in Genesin* bemerkt zu *Gen.* 19, 35 (*opp. ed. Vallarsi* III, 1, 334): *Denique Hebraei, quod sequitur „Et nescivit quum dormisset cum eo et quum surrexisset ab eo“ appungunt desuper quasi incredibile.* — Wenn R. Akiba *Aboth* III, 13 sagt, die מָסֹרֶת sei „ein Zaun um die Thora“, so ist מסרת nicht die textkritische, sondern die halachische Ueberlieferung, s. **Strack** S. 388.

III. Halacha und Haggada.

Literatur:

Surenhusius, *Βίβλος καταλλαγῆς in quo secundum veterum theologorum Hebraeorum formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca ex V. in N. T. allegata* (*Amstelaedami* 1713), bes. *p.* 57-88.

Waehner, *Antiquitates Ebraeorum vol.* I, 1743, *p.* 353 *sqq.*

Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller. 1. Thl. 1829.

Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen (1831) S. 384—731.

Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Berlin 1832.

Hirschfeld, Der Geist der talmudischen Auslegung der Bibel. Erster Thl. Halachische Exegese. 1840. — Ders., Der Geist der ersten Schriftauslegungen oder die hagadische Exegese. 1847.

Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta (Leipzig 1841) S. 163—203, bes. S. 179—191. — Ders., Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. Leipzig 1851 (354 S. 8.) — Ders., Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung. Breslau 1854 (42 S. 4.).

Welte, Geist und Werth der altrabbinischen Schriftauslegung (Tüb. Theol. Quartalschrift 1842, S. 19—58).

Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments § 502—505 (über die Auslegung des A. T. bei den Juden).

Diestel, Gesch. des Alten Testamentes in der christlichen Kirche (1869) S. 6—14.

Herzfeld, Geschichte des Volkes Iisrael III, 137 ff. 226—263.

Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten I, 90 ff. 227—288.

Geiger, Urchrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judenthums. Leipzig 1857.

Pressel, „Rabbinismus" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. XII (1860) S. 470—487.

Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte 2. Aufl. I, 80—113.

Freudenthal, Hellenistische Studien (1875) S. 66—77 (über den Einfluss des Hellenismus auf den palästinensischen Midrasch; s. dazu Geiger, Jüd. Zeitschr. XI, 1875, S. 227 ff.).

Siegfried, Philo von Alexandria (1875) S. 142 ff. 283 ff. (über die gegenseitige Beeinflussung palästinensischer und alexandrinischer Theologie und Exegese).

Bacher, Die Agada der babylonischen Amoräer. 1878.

Bacher, Die Agada der Tannaiten (Grätz' Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882—1884). Auch separat unter dem Titel: Die Agada der Tannaiten. 1. Bd.: Von Hillel bis Akiba, Strassburg 1884. Dazu 2. Bd.: Von Akiba's Tod bis zum Abschluss der Mischna. Strassburg 1890.

Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer. 1. Bd. Vom Abschluss der Mischna bis zum Tode Jochanan's (220 bis 279 nach der gew. Zeitrechnung). Strassburg 1892. — 2. Bd. Die Schüler Jochanans (Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrh.). 1896.

Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie (1880) bes. S. 88—121.

Reuss, Gesch. der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) § 411—415. 582—584.

Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II (1883) Art. Agada (S. 19—27), Allegorie (S. 50—53), Exegese (S. 181—212), Geheimlehre (S. 257—278), Halacha (S. 338—353), Kabbala (S. 557—603), Mystik (S. 816—819), Rabbinismus (S. 944—956), Recht (S. 969—980). — Dazu Supplementbd. II (1891) Art. Gesetzesaufhebung (S. 51—58), Mündliches Gesetz (S. 142—145), Sinaitische Halacha (S. 162—165), Tradition (S. 169—177). Supplementbd. III (1892) Art. Agada (S. 1—9); Binden und Lösen (S. 27—30).

Mielziner, *Introduction to the Talmud. Historical and literary introduction. Legal hermeneutics of the Talmud. Talmudical terminology and methodology. Outlines of talmudical ethics. Cincinnati* 1894 (vgl. Theol. Litztg. 1894, 636). |

1. Die Halacha.

Nach dem im vorigen Abschnitt Bemerkten war die theoretische Arbeit der Schriftgelehrten im Wesentlichen eine doppelte. Sie hatten 1) das Recht zu entwickeln und festzustellen; sie bearbeiteten aber 2) auch die geschichtlichen und religiös-belehrenden Abschnitte der heiligen Schriften. Durch die erstere Thätigkeit wurde neben der geschriebenen Thora ein Gewohnheitsrecht ausgebildet, das man im rabbinischen Sprachgebrauch die Halacha (הֲלָכָה, eigentl. was gang und gäbe ist) zu nennen pflegt. Durch die andere Thätigkeit wurde eine mannigfaltige Fülle geschichtlicher und religiös-ethischer Vorstellungen erzeugt, die man unter dem Namen der Haggada oder Aggada (הַגָּדָה oder אַגָּדָה, eigentl. Lehre, s. unten Nr. 2) zusammenzufassen pflegt. Ueber Entstehung, Wesen und Inhalt beider ist nun noch näher zu handeln.

Die gemeinsame Grundlage beider ist das erforschen oder erläutern des Schrifttextes, hebr. דָּרַשׁ[1]). Unter diesem „erforschen“

1) דָּרַשׁ findet sich in der Mischna in folgenden Constructionen: 1) „eine Schriftstelle oder einen Schriftabschnitt erforschen, erläutern“, wobei der Objects-Accusativ entweder ausgedrückt wird oder in Gedanken zu ergänzen ist, *Berachoth* I, 5. *Pesachim* X, 4 *fin.* *Schekalim* I, 4. V, 1. *Joma* I, 6. *Megilla* II, 2. *Sota* V, 1. 2. 3. 4. 5. IX, 15. *Sanhedrin* XI, 2. — 2) mit בְּ in derselben Bedeutung „über eine Stelle Erläuterungen geben“ *Chagiga* II, 1. — 3) „einen Satz oder eine Erklärung durch Forschung finden“, z. B. אֶת זוֹ דָּרַשׁ מִן „dieses erforschte er aus der und der Stelle“ (*Joma* VIII, 9), oder ohne מִן (*Jebamoth* X, 3. *Chullin* V, 5), oder in der Verbindung זֶה מִדְרָשׁ דָּרַשׁ „diese Erklärung gab der und der“ (*Schekalim* VI, 6. *Kethuboth* IV, 6). — Das von דרש gebildete Substantiv ist מִדְרָשׁ „Forschung, Erläuterung, Bearbeitung“ *Schekalim* VI, 6. *Kethuboth* IV, 6. *Nedarim* IV, 3. *Aboth* I, 17; auch in der Verbindung בית המדרש, s. oben Anm. 47. Es findet sich schon II *Chron.* 13, 22. 24, 27.

verstand man aber nicht historische Exegese im modernen Sinne, sondern das Aufsuchen neuer Erkenntnisse auf Grund des gegebenen Textes. Es wurde nicht nur gefragt, was der vorliegende Text seinem Wortlaute nach sage, sondern auch, was für Erkenntnisse aus diesem Wortlaute durch logische Schlussfolgerungen, durch Combinationen mit anderen Stellen, durch allegorische Exegese und dergl. zu gewinnen seien. Die Art und Methode dieses Forschens war bei der Bearbeitung des Gesetzes eine andere und verhältnissmässig strengere als bei der Bearbeitung der geschichtlichen und dogmatisch-ethischen Partien.

Der halachische Midrasch (also die exegetische Bearbeitung der Gesetzes-Stellen) hatte zunächst nur den Umfang und die Tragweite der einzelnen Gebote in's Auge zu fassen. Es musste gefragt werden: auf welche Fälle des praktischen Lebens die betreffende Vorschrift Anwendung finde, welche Consequenzen sich aus ihr ergeben, überhaupt: was zu thun sei, damit sie ja ihrem vollen Umfange nach streng und pünktlich beobachtet werde. Die Gebote wurden also in das feinste casuistische Detail zerspalten und immer wieder zerspalten; und dabei durch die umfassendsten Vorsichtsmassregeln dafür gesorgt, dass bei der Beobachtung derselben keinerlei Nebenumstände stattfänden, welche als eine Beeinträchtigung der absolut pünktlichen Erfüllung zu betrachten wären. — Mit dieser Analyse des gegebenen Textes war aber die juristische Aufgabe doch nicht erschöpft. Es waren auch mancherlei Schwierigkeiten zu lösen, die sich ergaben theils aus vorhandenen Widersprüchen innerhalb des Gesetzes-Codex, theils aus der Incongruenz gesetzlicher Forderungen mit den realen Verhältnissen des Lebens, theils auch und namentlich aus der Unvollständigkeit des geschriebenen Gesetzes. Auf alle Fragen, die sich hieraus ergaben, hatten die Gelehrten eine Antwort zu suchen: sie hattten die vorhandenen Differenzen durch Feststellung einer massgebenden Erklärung zu beseitigen; sie hatten, wo die Beobachtung einer Vorschrift wegen der realen Verhältnisse des Lebens unmöglich oder schwierig oder unbequem war, zu zeigen, wie man sich trotzdem mit dem Wortlaut ihrer Forderung abfinden könne; sie hatten endlich besonders für alle diejenigen Fälle des praktischen Lebens, welche durch das geschriebene Gesetz nicht direct geregelt waren, eine gesetzliche Normirung zu suchen, sofern eben das Bedürfniss nach einer solchen sich einstellte. Namentlich das letztere Gebiet war für die juristische Forschung eine unerschöpfliche Quelle der Arbeit. Immer wieder und wieder ergaben sich Fragen, auf welche das geschriebene oder bisher festgestellte Recht keine unmittelbare Antwort gab, deren Beantwortung also Sache der juristischen Forschung war. Für die

Beantwortung solcher Fragen standen im Wesentlichen zwei Mittel zu Gebote: die gelehrte Schlussfolgerung aus bereits anerkannten Sätzen und die Feststellung eines bereits vorhandenen Herkommens. Auch das letztere war, sofern es sich constatiren liess, für sich allein schon entscheidend.

Die gelehrte Exegese (Midrasch) ist nämlich keineswegs die einzige Quelle der Rechtsbildung. Ein beträchtlicher Theil dessen, was später gültiges Recht wurde, hat überhaupt keinen Anknüpfungspunkt in der Thora, sondern ist zunächst nur Sitte und Gewohnheit gewesen. Man hielt es mit dem und dem so und so. Aber aus der Gewohnheit wurde dann unmerklich ein Gewohnheitsrecht. Wenn etwas auf rechtlichem Gebiete schon so lange üblich war, dass man sagen konnte, es ist von jeher so gehalten worden, so war es Gewohnheitsrecht. Es war dann gar nicht erforderlich, dass seine Ableitung aus der Thora sich nachweisen liess: das alte Herkommen als solches war schon verbindlich. Und dieses Gewohnheitsrecht zu constatiren, war auch eine Aufgabe und Befugniss der anerkannten Gesetzeslehrer.

Aus diesen beiden Quellen erwuchs nun mit der Zeit eine Fülle rechtlicher Bestimmungen, welche der geschriebenen Thora mit gleicher Autorität an die Seite traten. Sie werden alle unter dem Gesammtbegriff der Halacha, d. h. des Gewohnheitsrechtes, zusammengefasst. Denn auch das durch gelehrte Forschung gefundene ist, wenn es Geltung erlangt hat, Gewohnheitsrecht, הֲלָכָה[2]. Das geltende Recht umfasst demnach jetzt zwei Haupt-Kategorien: die geschriebene Thora und die Halacha[3]), die wenigstens bis gegen Ende unserer Periode nur mündlich fortgepflanzt wurde. Innerhalb der Halacha giebt es aber wieder verschiedene Kategorien. 1) Einzelne Halachoth (traditionelle Satzungen) werden bestimmt auf Mose zurückgeführt[4]), 2) die grosse

---

2) Der umfassende Begriff der הֲלָכָה ergiebt sich aus folgenden Stellen: *Pea* II, 6. IV, 1—2. *Orla* III, 9. *Schabbath* I, 4. *Chagiga* I, 8. *Jebamoth* VIII, 3. *Nedarim* IV, 3. *Edujoth* I, 5. VIII, 7. *Aboth* III, 11. 18. V, 8. *Kerithoth* III, 9. *Jadajim* IV, 3 *fin.* — Nicht zu verwechseln mit der Halacha ist „die jüdische Sitte" דַּת יְהוּדִית (*Kethuboth* VII, 6), die nur das Gebiet des „guten Tones" bezeichnet, verwandt mit דֶּרֶךְ אֶרֶץ (*Kidduschin* I, 10). Auch der spätere Begriff *Minhag* gehört hierher, der einen local oder sonstwie begrenzten „Usus" bezeichnet. Vgl. hierüber Hamburger, Real-Enc. Supplementbd. II (1891) Art. „Brauch".

3) תּוֹרָה oder מִקְרָא (Schrift) und הֲלָכָה werden z. B. unterschieden: *Orla* III, 9. *Chagiga* I, 8. *Nedarim* IV, 3. Aehnlich מִקְרָא und מִשְׁנָה (Gesetzeslehre) *Kidduschin* I, 10.

4) Solche הֲלָכוֹת לְמֹשֶׁה מִסִּינַי werden in der Mischna an drei Stellen erwähnt: *Pea* II, 6. *Edujoth* VIII, 7. *Jadajim* IV, 3 *fin.* — Im Ganzen finden

Masse ist die Halacha schlechthin, 3) gewisse Satzungen endlich werden als „Verordnungen der Schriftgelehrten“ (דִּבְרֵי סוֹפְרִים) bezeichnet[5]. Alle drei Kategorien sind rechtsverbindlich. Aber das Ansehen derselben ist doch ein nach der genannten Reihenfolge sich abstufendes: bei der ersten Klasse am höchsten, bei der letzten relativ am niedrigsten. Denn während man die Halacha im Allgemeinen als von jeher in Geltung befindlich ansah, war man in Betreff der דִּבְרֵי סוֹפְרִים sich dessen bewusst, dass sie erst von den Nachfolgern Esra's (dies sind die סוֹפְרִים) eingeführt worden sind[6]. Ueberhaupt hat man im Zeitalter der Mischna noch ein ganz deutliches Bewusstsein davon, dass manche traditionelle Satzungen theils gar nicht in der Thora begründet sind, theils nur durch dünne Fäden mit ihr zusammenhängen[7]. Trotzdem aber war das Gewohnheitsrecht ganz ebenso rechtsverbindlich wie die geschriebene Thora[8]; ja es wurde sogar bestimmt, dass der Widerspruch gegen die דברי סופרים ein schwereres Vergehen sei als der Widerspruch gegen die Satzungen der Thora[9], weil nämlich die ersteren die authentische Auslegung und Ergänzung der letzteren, und darum thatsächlich die eigentlich massgebende Instanz sind.

In dem Wesen der Halacha war es begründet, dass sie nie etwas Fertiges und Abgeschlossenes sein konnte. Die beiden Quellen, aus denen sie entsprungen ist, flossen unerschöpflich weiter. Durch fortgesetzte gelehrte Exegese (Midrasch) wurden immer neue

sich in der talmudisch-rabbinischen Literatur etwa 50—60. S. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 226—236. Hamburger, Real-Enc. Supplementbd. II, Art. „Sinaitische Halacha“.

5) *Orla* III, 9. *Jebamoth* II, 4. IX, 3. *Sanhedrin* XI, 3. *Para* XI, 4—6. *Tohoroth* IV, 7. 11. *Jadajim* III, 2. Vgl. auch *Kelim* XIII, 7. *Tebul jom* IV, 6.

6) Dass die דברי סופרים eine relativ geringere Autorität haben als die Halacha schlechthin, erhellt aus *Orla* III, 9 (wo es ganz unberechtigt ist, bei הֲלָכָה zu ergänzen למשה מסיני). — Ueber die Neuheit der דברי סופרים vgl. bes. *Kelim* XIII, 7. *Tebul jom* IV, 6: דָּבָר חָדָשׁ חִדְּשׁוּ סוֹפְרִים.

7) Vgl. bes. die merkwürdige Stelle *Chagiga* I, 8: „Das Auflösen der Gelübde ist eine Satzung, die gleichsam in der Luft schwebt, denn es findet sich in der Schrift nichts, worauf es sich stützen könnte. Die Gesetze über Sabbath, Festopfer und Veruntreuung (geheiligter Sachen durch Missbrauch) gleichen Bergen, die an einem Haare hängen, denn es giebt darüber wenige Schriftstellen und viele Gewohnheitsrechte (הֲלָכוֹת). Hingegen die Civilgesetze (הַדִּינִין), die Cultusgesetze, die Reinheits-, Unreinheits- und Blutschandegesetze stützen sich vollkommen auf die Schrift. Sie bilden den wesentlichen Inhalt der (schriftlichen) Thora“.

8) Vgl. bes. *Aboth* III, 11. V, 8.

9) *Sanhedrin* XI, 3: חוֹמֶר בְּדִבְרֵי סוֹפְרִים מִבְּדִבְרֵי תוֹרָה. Aehnliche Aussprüche späterer Rabbinen s. bei Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden II, 341. Weber, System S. 102 ff.

Satzungen geschaffen; und es konnten auch gewohnheitsmässig neue Gebräuche hinzukommen. Beides, wenn es sich als Gewohnheitsrecht durchsetzte, wurde wieder zur Halacha, deren Umfang also bis in's Unendliche anschwoll. Aber in jedem Stadium der Entwickelung wurde doch unterschieden zwischen dem, was bereits giltig war, und dem, was nur durch gelehrte Schlussfolgerung der Rabbinen gefunden wurde, zwischen הֲלָכָה und דִּין (urtheilen). Nur ersteres war rechtsverbindlich, letzteres an und für sich noch nicht [10]. Erst wenn die Majorität der Gelehrten sich dafür entschieden hatte, dann waren auch solche Sätze verbindlich und gehörten von nun an zur Halacha. Denn die Majorität derer, die durch Gelehrsamkeit sich auszeichnen, ist das entscheidende Tribunal [11]. Man ist daher auch verpflichtet, sich an die דִּבְרֵי חֲכָמִים | zu halten [12]. Selbstverständlich gilt aber dieses Majoritätsprincip nur für solche Fälle, die nicht schon durch die bereits giltige Halacha geregelt sind. Denn worüber eine Halacha existirt, hat man unbedingt dieser zu folgen, auch wenn 99 dagegen und nur einer sich dafür erklären sollte [13]. — Mit Hülfe des Majoritätsprincips kam man auch über die grosse Schwierigkeit hinweg, welche durch das Auseinandergehen der Schulen Hillel's und Schammai's entstand (s. darüber unter Nr. IV). So lange die zwischen beiden bestehenden Differenzen nicht ausgeglichen waren, musste der gesetzestreue Israelite in grosser Verlegenheit sein, an welche er sich zu halten habe. Die Majorität hat auch hier schliesslich entschieden, sei es nun, dass die Schulen selbst sich an Zahl mit einander maassen und die eine von der anderen überstimmt wurde [14], oder dass die späteren Gelehrten durch ihr abschliessendes Urtheil die Differenz beseitigten [15].

Bei der Strenge, mit welcher im Allgemeinen die Unveränderlichkeit der Halacha proclamirt wurde, sollte man meinen, dass das einmal Giltige niemals eine Abänderung erfahren konnte. Wie aber keine Regel ohne Ausnahme ist, so auch diese nicht. Und zwar

---

10) S. bes. *Jebamoth* VIII, 3. *Kerithoth* III, 9. — Die הלכות und der מדרש werden daher *Nedarim* IV, 3 als zweierlei Gegenstände des Unterrichts von einander unterschieden.

11) *Schabbath* I, 4 ff. *Edujoth* I, 4—6. V, 7. *Mickwaoth* IV, 1. *Jadajim* IV, 1. 3.

12) *Negaim* IX, 3. XI, 7.

13) *Pea* IV, 1—2.

14) So werden ein paar Fälle erwähnt, wo die Schule Hillel's von der Schule Schammai's überstimmt wurde, *Schabbath* I, 4 ff. *Mikwaoth* IV, 1.

15) In der Regel wird in der Mischna nach Erwähnung der Differenzen beider Schulen angegeben, wofür „die Gelehrten“ sich entschieden haben.

sind es nicht ganz wenige Fälle, in welchen bis dahin giltige Satzungen oder Gebräuche später abgeändert wurden, sei es nun aus rein theoretischen Gründen oder wegen der veränderten Zeitverhältnisse oder weil die alte Sitte zu Inconvenienzen führte[16].

So weit sich auch die Halacha von der schriftlichen Thora entfernte, so wurde doch die Fiction aufrecht erhalten, dass sie im Wesentlichen nichts anderes sei als eine Auslegung und Näherbestimmung der Thora selbst. Formell galt immer noch die Thora als oberste Norm, aus welcher alle Rechtssätze sich mussten ableiten lassen[17]. Allerdings hat die Halacha ihre selbständige Autorität und ist verbindlich, auch ohne dass ein Schriftbeweis für sie geführt wird. Ihre Giltigkeit hängt also nicht vom Gelingen des Schriftbeweises ab. Aber es gehört doch zur Kunst der Schriftgelehrten, die Sätze der Halacha aus der Schrift zu begründen[18]. Noch unbedingter ist die Forderung zureichender Begründung bei neu aufgestellten oder streitigen Sätzen. Sie können sich Anerkennung nur erringen durch methodischen Midrasch, d. h. dadurch, dass sie auf überzeugende Weise aus Sätzen der Schrift oder aus anderen bereits anerkannten Sätzen abgeleitet werden. Die Methode der Beweisführung, deren man sich hierbei bediente, ist nun freilich z. Th. eine für uns befremdliche; aber sie hat doch auch ihre Regeln und Gesetze. Man unterschied zwischen dem eigentlichen Beweis (רְאָיָה) und der blossen Andeutung (זֵכֶר)[19]. Für den eigentlichen Beweis soll schon Hillel sieben Regeln (מִדּוֹת) aufgestellt haben, die man als eine Art rabbinischer Logik bezeichnen kann[20]. Diese sieben Regeln lauten: 1) קַל וָחוֹמֶר „Leichtes und

16) Solche Neuerungen wurden z. B. eingeführt durch Hillel (*Schebiith* X, 3. *Gittin* IV, 3. *Arachin* IX, 4), Rabban Gamaliel I (*Rosch haschana* II, 5. *Gittin* IV, 2—3), Rabban Jochanan ben Sakkai (*Sukka* III, 12. *Rosch haschana* IV, 1. 3. 4. *Sota* IX, 9. *Menachoth* X, 5), R. Akiba (*Maaser scheni* V, 8. *Nasir* VI, 1. *Sanhedrin* III, 4), überhaupt: *Schebiith* IV, 1. *Challa* IV, 7. *Bikkurim* III, 7. *Schekalim* VII, 5. *Joma* II, 2. *Kethuboth* V, 3. *Nedarim* XI, 12. *Gittin* V, 6. *Edujoth* VII, 2. *Tebul jom* IV, 5. — Vgl. auch Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Supplementbd. II, 1891, S. 51—58 (Art. „Gesetzesaufhebung"). Ders. Suppl. III, 1892, S. 27—30 (Art. „Binden und Lösen").

17) Dies gilt trotz des in Anm. 7 erwähnten Zugeständnisses. S. bes. Weber S. 96 ff.

18) Dass diese nachträgliche gelehrte Begründung der Halacha oft auf ganz andere Sätze der Schrift recurrirt, als auf die, aus welchen die halachischen Sätze wirklich entsprungen sind, sieht man z. B. aus der classischen Stelle *Schabbath* IX, 1—4.

19) *Schabbath* VIII, 7. IX, 4. *Sanhedrin* VIII, 2. Vgl. Weber S. 115 ff.

20) Sie finden sich in der *Tosephta Sanhedrin* VII *fin.* (*ed. Zuckermandel* p. 427), in den *Aboth de-Rabbi Nathan* c. 37, und am Schlusse der Einleitung

Schweres", d. h. der Schluss a minori ad majus[21]); 2) גְּזֵרָה שָׁוָה „eine gleiche Entscheidung", d. h. der Schluss aus Gleichartigem, ex analogia[22]); 3) בִּנְיַן אָב מִכָּתוּב אֶחָד „ein Hauptsatz aus einer Schriftstelle", nämlich Ableitung einer Hauptbestimmung des Gesetzes aus einer einzigen Schriftstelle; 4) בִּנְיַן אָב מִשְּׁנֵי כְתוּבִים „ein Hauptsatz aus zwei Schriftstellen"; 5) כְּלָל וּפְרָט וּפְרָט וּכְלָל „Allgemeines und Besonderes" und „Besonderes und Allgemeines", d. h. Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere und des Besonderen durch das Allgemeine[23]); 6) כַּיּוֹצֵא בוֹ בְּמָקוֹם אַחֵר „dem Aehnliches an einer anderen Stelle", d. h. Näherbestimmung einer Stelle durch Zuhülfenahme einer anderen; 7) דָּבָר הַלָּמֵד מֵעִנְיָנוֹ „eine Sache die sich lernt aus ihrem Zusammenhange", Näherbestimmung aus dem Zusammenhange des Textes. — Diese sieben Regeln wurden später zu dreizehn erweitert, indem man die fünfte auf acht verschiedene Weisen specialisirte, dafür aber die sechste wegliess. Die Aufstellung dieser dreizehn Middoth wird dem R. Ismael zugeschrieben. Ihr Werth für die richtige Interpretation des Gesetzes

---

zum *Siphra* (*Ugolini Thesaurus t.* XIV, 595). Der Text im Siphra ist, wenigstens nach dem Drucke bei Ugolini, lückenhaft. Das Richtige ergiebt sich aus dem fast wörtlich übereinstimmenden Texte der beiden anderen Quellen. Vgl. Herzfeld III, 257. Grätz, Gesch. der Juden Bd. III, 3. Aufl. S. 226 (4. Aufl. S. 712). Ders., Hillel und seine sieben Interpretationsregeln (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 156—162). Frankel, Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung (1854) S. 15—17. Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XVIII, 356. Ders., Einleitung in den Thalmud, 2. Aufl. 1894, S. 99.

21) Beispiele: *Berachoth* IX, 5. *Schebiith* VII, 2. *Beza* V, 2. *Jebamoth* VIII, 3. *Nasir* VII, 4. *Sota* VI, 3. *Baba bathra* IX, 7. *Sanhedrin* VI, 5. *Edujoth* VI, 2. *Aboth* I, 5. *Sebachim* XII, 3. *Chullin* II, 7. XII, 5. *Bechoroth* I, 1. *Kerithoth* III, 7. 8. 9. 10. *Negaim* XII, 5. *Machschirin* VI, 8. Vgl. auch Mielziner, *The talmudic syllogism or the inference of Kal vechomer* (*The Hebrew Review I, Cincinnati* 1880).

22) Z. B. *Beza* I, 6: „Challa und Gaben sind dem Priester zukommende Geschenke, und ebenso die Teruma. So wenig man nun letztere am Feiertage zum Priester hinbringen darf, ebensowenig erstere". — Ein anderes Beispiel: *Arachin* IV *fin.* — An beiden Stellen ist auch der Ausdruck גְּזֵרָה שָׁוָה gebraucht. — Reiches Material s. bei Ad. Schwarz, Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur, Wien, Jahresber. der israelit.-theol. Lehranstalt, 1897.

23) In den dreizehn Middoth des R. Ismael ist diese Figur auf acht verschiedene Weisen specialisirt, z. B. durch die Formel כלל ופרט וכלל „Allgemeines und Besonderes und Allgemeines", d. h. Näherbestimmung zweier allgemeiner Ausdrücke durch einen dazwischen stehenden speciellen, wie z. B. *Deut.* 14, 26, wo der am Anfang und am Schlusse gebrauchte allgemeine Ausdruck „alles was deine Seele gelüstet", beschränkt wird durch die dazwischen stehenden Worte „Rinder, Schafe, Wein, berauschendes Getränke".

wird von Seite des rabbinischen Judenthums so hoch angeschlagen, dass jeder orthodoxe Israelite sie täglich als integrirenden Bestandtheil des Morgengebetes recitirt(!) [24].

Die Materien, welche den Gegenstand der juristischen Forschung der Schriftgelehrten bildeten, waren im Wesentlichen durch die Thora selbst gegeben. Den breitesten Raum nehmen darin die Vorschriften über den priesterlichen Opferdienst und die religiösen Gebräuche überhaupt ein. Denn das Eigenthümliche des jüdischen Gesetzes ist, dass es vorwiegend Cultusgesetz ist. Es will in erster Linie gesetzlich feststellen, auf welche Weise Gott zu ehren ist: welche Opfer ihm darzubringen, welche Feste ihm zu feiern sind, wie für den Unterhalt der ihm dienenden Priesterschaft zu sorgen ist, welche religiösen Gebräuche überhaupt zu beobachten sind. Alle anderen Materien nehmen im Vergleich hierzu einen relativ geringen Raum ein. Diesem Inhalt des Gesetzes entspricht auch das Motiv, aus welchem überhaupt die eifrige schriftgelehrte Beschäftigung mit demselben entsprungen ist: man wollte durch die pünktliche Auslegung des Gesetzes eben dafür sorgen, dass keines der Rechte, die Gott für sich in Anspruch nimmt, auch nur im Geringsten verletzt, vielmehr alle auf's gewissenhafteste und im vollsten Umfange beobachtet würden. So sind denn durch die Arbeit der Schriftgelehrten | vor allem ausgebildet worden: 1) die Vorschriften über die Opfer, die verschiedenen Arten derselben, die Anlässe zu ihrer Darbringung und die Art und Weise der Darbringung nebst allem, was damit zusammenhängt, also das gesammte Opfer-Ritual; 2) die Vorschriften über die Feier der heiligen Zeiten, namentlich des Sabbaths, aber auch der Jahresfeste: Passa, Pfingsten, Laubhütten, Versöhnungstag, Neujahr; 3) die Vorschriften über die Abgaben an den Tempel und die Priesterschaft: über die Erstlinge, Hebe, Zehnt, Erstgeburt, Halb-Sekelsteuer, über Gelübde und freiwillige Gaben, und was dabei in Betracht kommt: Auslösung, Abschätzung, Veruntreuung u. dgl.; endlich 4) die mancherlei sonstigen religiösen Satzungen, unter welchen bei weitem den meisten Raum einnehmen die Vorschriften über rein und unrein. Die darauf bezüglichen Bestimmungen des Gesetzes wurden

---

24) Sie finden sich daher in jedem jüdischen Siddur (Gebetbuch); ausserdem in der Einleitung zum *Siphra*. — Vgl. *Waehner*, *Antiquitates Ebraeorum* I, 422—523. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden III, 237—246 (mit Beispielen). Pinner, Uebersetzung des Tractates Berachoth, Einleitung *fol.* 17b—20a. Pressel in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XV, 651 f. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theol. S. 106—115. Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XVIII, 368. Ders., Einl. in den Thalmud, 2. Aufl. S. 99 f.

für die Schriftgelehrten eine unerschöpfliche Quelle zur Uebung des peinlichsten und gewissenhaftesten Scharfsinns. Wahrhaft endlos und unabsehbar sind die Satzungen, durch welche festgestellt wurde, unter welchen Umständen Verunreinigungen bewirkt und mit welchen Mitteln sie wieder beseitigt werden können. — Diese religiösen Satzungen bildeten aber doch keineswegs den ausschliesslichen Stoff für die Arbeit der Schriftgelehrten. Das Gesetz Mosis enthält auch die Grundzüge eines Criminal- und Civilrechtes; und die praktischen Anforderungen des Lebens boten hinreichende Veranlassung, auch diese Materien weiter auszubilden. Allerdings sind die betreffenden Materien nicht gleichmässig bearbeitet worden. Am eingehendsten wurde das Eherecht entwickelt, theils weil das Gesetz hierzu am meisten Veranlassung bot, theils weil es am engsten mit dem religiösen Gebiete zusammenhing. Nicht ganz mit derselben Ausführlichkeit sind in der Mischna die übrigen Gebiete des Civilrechtes behandelt (in den Tractaten Baba kamma, Baba mezia und Baba bathra), und noch weniger ist das Criminalrecht ausgebaut (in den Tractaten Sanhedrin und Makkoth). So gut wie völlig ignorirt wird das Gebiet des Staatsrechtes. Zu dessen Ausbildung bot allerdings die Thora nur äusserst geringe Veranlassung, und die etwa darauf verwendete Arbeit wäre in Anbetracht der politischen Verhältnisse auch völlig nutzlos gewesen[25].

| 2. Die Haggada.

Von ganz anderer Art als der halachische Midrasch ist der sogenannte haggadische Midrasch, d. h. die Bearbeitung der geschichtlichen und religiös-ethischen Partien der heiligen Schriften. Während bei jenem die Bearbeitung doch vorwiegend in einer Entwickelung und Fortbildung des wirklich im Text Gegebenen besteht, nimmt die haggadische Bearbeitung ihren Inhalt zum grössten Theil nicht aus dem Texte, sondern sie trägt ihn in denselben ein. Sie ist eine Bereicherung und Umbildung des Gegebenen nach den Bedürfnissen und Anschauungen der späteren Zeit. Den Ausgangspunkt bildet allerdings auch hier der gegebene Text. Und es findet immerhin auch hier zunächst eine ähnliche Bearbeitung statt, wie bei den Gesetzesstellen: man bearbeitet die Geschichte, indem man die verschiedenen Angaben der Texte mit einander combinirt, einen aus dem anderen ergänzt, die Chronologie fest-

25) Die Belege für Obiges giebt die Inhaltsübersicht über die Mischna (s. § 3).

stellt und dergl.; oder man bearbeitet die religiös-ethischen Partien, indem man aus einzelnen Aussagen der Propheten dogmatisch-feste Lehrsätze formulirt, diese in Beziehung zu einander bringt und so eine Art von dogmatischem System gewinnt. Aber diese strengere Art der Bearbeitung wird doch überwuchert von der viel freieren, welche in völlig zwangloser Weise mit dem Texte schaltet, denselben durch eigene Zuthaten auf's mannigfaltigste ergänzend. Die durch solche Bearbeitung der heiligen Schriften gewonnenen geschichtlichen und religiös-ethischen „Lehren" nennt man הַגָּדוֹת oder אַגָּדוֹת[26]).

Für den geschichtlichen Midrasch bietet ein sehr lehrreiches Beispiel schon eine kanonische Schrift des Alten Testamentes, nämlich die Chronik. Wenn man ihre Erzählung mit den parallelen Abschnitten der älteren Geschichtsbücher (Samuelis und Könige) vergleicht, so muss auch dem flüchtigen Beobachter die Thatsache auffallen, dass der Chronist die Geschichte der jüdischen Könige

---

26) Das Wort „Haggada" wird in der Regel erklärt durch „Erzählung, Sage" (von הִגִּיד = erzählen). So z. B. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. *s. v.* אגדה und הגדה; Güdemann, Haggada und Midrasch-Haggada, in: Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz, Berlin 1884, S. 111—121 (erklärt הגדה = mündliche „Sage" im Gegensatz zu כתב = „Schrift"); Derenbourg, *Haggada et Légende*, in: *Revue des études juives t.* IX, 1884, *p.* 301—304 (stimmt Güdemann bei). — Gegen diese herkömmliche Erklärung s. Bacher, *The Origin of the word Haggada (Agada)*, in: *The Jewish Quarterly Review vol.* IV, 1892, *p.* 406—429. Bacher führt in überzeugender Weise Folgendes aus: In Mechilta und Siphre wird הִגִּיד als Synonymum von לִמֵּד gebraucht. מַגִּיד הַכָּתוּב „die Schriftstelle lehrt" oder gewöhnlich bloss מַגִּיד „sie lehrt" (eigentlich „sie zeigt an") dient hier zur Einführung einer Folgerung aus einer Schriftstelle, und zwar sowohl bei halachischen als bei nicht-halachischen Erörterungen (S. 416—419). Im Siphra dagegen wird מגיד nicht mehr gebraucht. Es ist jetzt ganz durch das gleichbedeutende מְלַמֵּד verdrängt (S. 422). Ersteres gehört also einem älteren Sprachgebrauch an, der in der Schule Ismael's noch beibehalten, in der Schule Akiba's aber verlassen ist (S. 424). Dagegen wird jetzt das Substantiv הַגָּדָה mit Einschränkung auf die nicht-halachischen Erklärungen gebraucht (S. 424—427). Hiernach ist also „Haggada" jede nicht-halachische „Lehre", die aus einer Schriftstelle gezogen wird. Was die Wortform anlangt, so sind die Schreibungen „Haggada" und „Aggada" gleichberechtigt. Ersteres ist babylonisch, letzteres palästinensisch, wie überhaupt im palästinensischen Dialect die Form הַפְעָלָה häufig durch die Form אַפְעָלָה ersetzt wird. Falsch ist die Schreibung „Agada" (S. 429). So weit Bacher. — In einer Stelle der Mischna (*Nedarim* IV, 3) werden als drei Unterrichtsgegenstände neben einander genannt: מדרש (Exegese), הלכות (gesetzliche Lehren), אגדות (nicht-gesetzliche Lehren). Der Midrasch ist die Grundlage der beiden letzteren. — Ueber einige Einzelheiten des mittelalterlichen Sprachgebrauches handelt Bacher, *Derasch et Haggada* (*Revue des études juives t.* XXIII, 1891, *p.* 311—313).

durch eine ganze Classe von Nachrichten bereichert, von welchen die älteren Quellen so gut wie nichts haben, nämlich durch die Erzählungen von den mancherlei Verdiensten, welche sich nicht nur David, sondern auch eine Anzahl anderer frommer Könige um die Erhaltung und reichere Ausgestaltung des priesterlichen Cultus erworben haben. Es ist dem Chronisten ein besonderes Anliegen, zu berichten, welche gewissenhafte Fürsorge diese Könige den Cultus-Institutionen zuwandten. In den älteren Quellen findet sich von diesen Nachrichten, welche sich durch die ganze Chronik hindurchziehen, so gut wie gar nichts. Nun könnte man freilich sagen, das Fehlen derselben in unseren Büchern Samuelis und Könige sei noch kein Beweis der Ungeschichtlichkeit: der Chronist habe sie eben aus anderen Quellen. Allein das Eigenthümliche ist, dass auch die Institutionen selbst, durch deren Pflege sich jene Könige ausgezeichnet haben sollen, überhaupt erst der nachexilischen Zeit angehören, wie sich das wenigstens in der Hauptsache noch bestimmt nachweisen lässt (s. § 24). Augenscheinlich hat also der Chronist die ältere Geschichte unter einem bestimmten, ihm sehr wesentlich erscheinenden Gesichtspunkte bearbeitet: wie für ihn selbst der Cultus die Hauptsache ist, so müssen auch die theokratischen Könige durch ihr Interesse für den Cultus sich ausgezeichnet haben. Dabei verfolgt er zugleich den praktischen Zweck, das gute Recht und den hohen Werth dieser Institutionen darzuthun, indem er zeigt, wie schon die hervorragendsten Könige sie gepflegt haben. Der Gedanke, dass dies eine Fälschung der Geschichte ist, hat ihm vermuthlich sehr ferne gelegen. Er glaubt sie zu verbessern, indem er sie nach den Bedürfnissen seiner Zeit bearbeitet. Sein Werk oder vielmehr das grössere Werk, aus welchem unsere Chronik wahrscheinlich nur ein Auszug ist, ist daher recht eigentlich ein geschichtlicher Midrasch, wie es denn von dem abkürzenden Bearbeiter ausdrücklich auch als solcher (מִדְרָשׁ) bezeichnet wird (II *Chron.* 13, 22. 24, 27)[27].

Die hier beschriebene Methode der Bearbeitung der heiligen Geschichte hat nun in der späteren Zeit üppig fortgewuchert und immer kühnere Bahnen eingeschlagen. Je höher das Ansehen und die Bedeutung der heiligen Geschichte in der Vorstellung des Volkes stieg, desto eingehender beschäftigte man sich mit ihr; desto mehr fühlte man sich auch getrieben, die Einzelheiten derselben immer genauer festzustellen, immer reicher auszugestalten, und das Ganze mit einem immer volleren und helleren Glorienschein zu umgeben.

27) Vgl. Wellhausen, Geschichte Israels I, 236 f.

Namentlich war es die Geschichte der Patriarchen und des grossen Gesetzgebers, welche auf diese Weise immer reicher ausgeschmückt wurde. Sehr lebhaft haben sich an dieser Art der Geschichtsbearbeitung auch die hellenistischen Juden betheiligt. Ja man könnte fast auf die Vermuthung kommen, dass sie von ihnen ausgegangen ist, wenn nicht die Chronik den Gegenbeweis lieferte, und wenn nicht die ganze Methode dieses Midrasch so völlig dem Geiste des rabbinischen Schriftgelehrtenthums entspräche. — Die Literatur, in welcher uns die Reste dieser haggadischen Geschichtsbearbeitung noch erhalten sind, ist verhältnissmässig reich und mannigfaltig. Wir finden sie in den Werken der Hellenisten Demetrius, Eupolemus, Artapanus (s. über sie § 33); bei Philo und Josephus[28]), in den sogenannten Apokalypsen und überhaupt in der pseudepigraphischen Literatur[29]); vieles auch in den Targumen und im Talmud; das meiste aber in den eigentlichen Midraschim, welche *ex professo* der Bearbeitung der heiligen Texte gewidmet sind (s. darüber oben § 3). Unter diesen ist der älteste das sogenannte Buch der Jubiläen, welches als das eigentlich classische Muster dieser haggadischen Bearbeitung der heiligen Geschichte gelten kann. Der ganze Text unserer kanonischen Genesis ist hier in der Weise reproducirt, dass die Einzelheiten der Geschichte nicht nur chronologisch fixirt, sondern auch durchweg an Inhalt bereichert und im Geschmacke der späteren Zeit umgebildet sind. — Zur Veranschaulichung dieses Zweiges der schriftgelehrten Thätigkeit seien im Folgenden wenigstens einige Beispiele namhaft gemacht[30]).

Die Schöpfungsgeschichte wurde z. B. in folgender Weise ergänzt: „Zehn Dinge sind am Vorabend des Sabbath in der Abenddämmerung erschaffen worden. 1) Der Schlund der Erde (für Korah und seine Rotte), 2) die Mündung des Brunnens (Mirjam's), 3) der Mund der Eselin (Bileam's), 4) der Regenbogen, 5) das Manna in der Wüste, 6) der Stab (Mose's), 7) der Schamir (ein Wurm, der Steine spaltet), 8) die Buchstabenschrift, 9) die Gesetztafelschrift,

---

28) Ueber Josephus s. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 120, und die oben § 3 (2. Aufl. I, 79 f.) genannte Literatur. Ueber Philo's Berührungen mit dem palästinensischen Midrasch s. Siegfried, Philo von Alexandria S. 142—159.

29) Vgl. bes. *Fabricius*, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti* (2 Bde. 1713—1723), dessen Werk so geordnet ist, dass nach der chronologischen Reihenfolge der biblischen Personen die auf Jeden bezüglichen Literatur-Reste zusammengestellt werden.

30) Vgl. überhaupt: Hartmann, Die enge Verbindung etc. S. 464—514. Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisrael III, 490—502. Ewald, Gesch. des Volkes Israel I, 286 ff.

10) die steinernen Tafeln. Einige rechnen dazu: die bösen Geister, das Grab Mose's und den Widder unseres Vaters Abraham; noch andere rechnen dazu die erste Zange zur Verfertigung künftiger Zangen"[31]. — Ueber das Leben Adam's bildete sich ein reicher Sagenkreis, den wir namentlich aus seinen Niederschlägen und Fortbildungen in der christlichen und in der spätjüdischen Literatur kennen[32]. — Der auf wunderbare Weise zu Gott in den Himmel versetzte Henoch erschien besonders geeignet, himmlische Geheimnisse den Menschen zu offenbaren. Ein Buch mit solchen Offenbarungen wurde ihm daher schon gegen Ende des zweiten Jahrh. vor Chr. zugeschrieben (s. § 32). Die spätere Sage rühmt seine Frömmigkeit und beschreibt seine Himmelfahrt[33]. Der Hellenist Eupolemus (oder wer sonst der Verfasser des betreffenden Fragmentes ist) bezeichnet ihn als den Erfinder der Astrologie[34]. — Selbstverständlich hatte Abraham, der Stammvater Israel's, ein ganz besonderes Interesse für diese Art der Geschichtsbetrachtung. Hellenisten und Palästinenser bemühten sich in gleicher Weise um ihn. Ein jüdischer Hellenist schrieb, wahrscheinlich schon im dritten Jahrh. vor Chr., unter dem Namen des Hekatäus von Abdera ein eigenes Buch über Abraham[35]. Nach Artapanus unterrichtete Abraham den König Pharethothes von Aegypten in der Astrologie[36]. Für das rabbinische Judenthum ist er ein Muster pharisäischer Frömmigkeit. Er erfüllte das ganze Gesetz, noch ehe es gegeben war[37]. Zehn Versuchungen — so zählte man — hat er siegreich überstanden[38]. Infolge seines gerechten Wandels empfing er auch den Lohn aller

---

31) *Aboth* V, 6.

32) *Fabricius*, *Codex pseudepigr.* I, 1—94. II, 1—43. *Hort*, *Art.* „*Adam, books of*", *in Smith & Wace*, *Dictionary of christian biography vol.* I (1877) *p.* 34—39. Dillmann in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 366 f. und überhaupt die unten (§ 32, VI, 4) genannte Literatur.

33) Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Henochsage".

34) *Euseb. Praep. evang.* IX, 17.

35) *Joseph. Antt.* I, 7, 2. *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 113.

36) *Euseb. Praep. evang.* IX, 18. Vgl. über Abraham als Astrologen auch *Joseph. Antt.* I, 7, 1. *Fabricius*, *Codex pseudepigr.* I, 350—378.

37) *Apoc. Baruch c.* 57. *Kidduschin* IV, 14 *fin.* Vgl. *Nedarim* III, 11 *s. fin.*

38) *Aboth* V, 3. Buch der Jubiläen in Ewald's Jahrbb. III, 15. *Aboth de-Rabbi Nathan c.* 33. *Pirke de-Rabbi Elieser c.* 26—31. *Targum jer.* zu *Gen.* 22, 1. *Fabricius* I, 398—400. Beer, Leben Abrahams S. 190—192. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums (1851) S. 117—119. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 382 ff. Die Ausleger zu *Aboth* V, 3 (Surenhusius' Mischna IV, 465. *Taylor*, *Sayings of the Jewish Fathers p.* 94).

ihm vorhergehenden zehn Geschlechter, welche durch ihre Sünde desselben verlustig gegangen waren [39]. — Im hellsten Glorienscheine strahlt der grosse Gesetzgeber Moses und seine Zeit. Die Hellenisten stellen ihn in ihren auf heidnische Leser berechneten Werken als Vater aller Wissenschaft und Bildung dar. Nach Eupolemus ist Moses der Erfinder der Buchstabenschrift, welche von ihm erst zu den Phöniciern und von diesen zu den Hellenen gelangt ist. | Nach Artapanus haben die Aegypter überhaupt ihre ganze Cultur ihm zu verdanken [40]. Da ist es also noch etwas Geringes, wenn es in der Apostelgeschichte nur heisst, dass er erzogen war in aller Weisheit der Aegypter, wiewohl auch dies schon über das Alte Testament hinausgeht (*Act.* 7, 22). Die Geschichte seines Lebens und Wirkens wird von der hellenistischen und rabbinischen Legende auf's Mannigfaltigste ausgeschmückt, wie das schon aus den Darstellungen des Philo und Josephus zu sehen ist [41]. Man kennt die Namen der ägyptischen Zauberer, welche von Moses und Aaron besiegt wurden: Jannes und Jambres (II *Timoth.* 3, 8). Bei dem Zug durch die Wüste wurden die Israeliten nicht nur einmal auf wunderbare Weise durch Wasser aus einem Felsen getränkt, sondern ein wasserspendender Fels begleitete sie während der ganzen Wanderung durch die Wüste (I *Kor.* 10, 4). Das Gesetz ist nicht durch Gott selbst dem Moses gegeben, sondern durch Vermittelung von Engeln an ihn gelangt (*Act.* 7, 53. *Gal.* 3, 19. *Hebr.* 2, 2; dazu Bleek und andere Ausleger). Zu der Vollkommenheit seiner Offenbarung gehört auch dies, dass es auf den auf dem Berge Ebal aufgerichteten Steinen (*Deut.* 27, 2 ff.) in siebzig Sprachen aufgeschrieben wurde [42]. Da die beiden Unglückstage in der Ge-

---

39) *Aboth* V, 2. — Vgl. überh. Beer, Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage. Leipzig 1859. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde 1893, S. 89—132. Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams 1897, S. 41—55.

40) Eupolemus: *Euseb. Praep. evang.* IX, 26 = *Clemens Alex. Strom.* I, 23, 153. Artapanus: *Euseb. Praep. evang.* IX, 27.

41) *Philo, Vita Mosis, Josephus, Antt.* II—IV. Vgl. überh. *Fabricius, Codex pseudepigr.* I, 825—868. II, 111—130. Beer, Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1863.

42) *Sota* VII, 5, mit Berufung auf *Deut.* 27, 8: בַּאֵר הֵיטֵב „deutlich (also für Alle verständlich) eingegraben". Die 70 Sprachen entsprechen den 70 Völkern, welche man nach *Gen.* 10 annahm; s. *Targum Jonathan* zu *Gen.* 11, 7—8. *Deut.* 32, 8. *Pirke de-rabbi Elieser c.* 24 bei Wagenseil zu *Sota* VII, 5 in Surenhusius' Mischna III, 263. — Eine Aufzählung der 70 oder 72 Völker und Sprachen der Welt auf Grund von *Gen.* 10 findet sich in verschiedenen christlichen Chroniken (s. darüber Gutschmid, Kleine Schriften Bd. V, 1894, S. 240—273, 585—717). — Auf der Annahme von 70 Heidenvölkern beruht es

schichte Israels der 17. Tammus und der 9. Ab sind, so müssen auf einen jener beiden Tage insonderheit auch die unglücklichen Ereignisse der mosaischen Zeit fallen; am 17. Tammus wurden die Gesetzestafeln zerbrochen, und am 9. Ab wurde verfügt, dass die Generation Mosis nicht in das Land Kanaan kommen solle[43]. Reichen Stoff zur Sagenbildung boten auch die wunderbaren Umstände bei Mosis Tod (*Deut.* 34)[44]. Um seinen Leichnam stritt bekanntlich der Erzengel Michael mit dem Satan (*Judae* 9). — In ähnlicher Weise wie die Urgeschichte Israel's ist auch noch die Geschichte der nachmosaischen Zeit durch den historischen Midrasch bearbeitet worden. Hier nur ein paar Beispiele aus dem Neuen Testamente. In der Liste der Vorfahren David's kommt in | der Chronik und im Buch Ruth ein gewisser Salma oder Salmon, Vater des Boas, vor (I *Chron.* 2, 11. *Ruth* 4, 20 f.). Der historische Midrasch weiss, dass dieser Salmon die Rahab zur Frau hatte (*Ev. Matth.* 1, 5)[45]. Die Dürre und Hungersnoth zur Zeit des Elias (I *Reg.* 17) dauerte nach dem historischen Midrasch $3^1/_2$ Jahre, d. h. die Hälfte einer Jahrwoche (*Luc.* 4, 25. *Jac.* 5, 17)[46]. Unter den Märtyrern des alten Bundes nennt der Verfasser des Hebräerbriefes auch solche, die zersägt wurden (*Hebr.* 11, 37). Er meint damit den Jesajas, von dem die jüdische Legende dies berichtet[47].

bereits, wenn im Buch Henoch 70 Engel zu „Hirten" der Völkerwelt bestellt werden (s. unten § 32, V, 2). Ueber die 70 Sprachen s. auch *Schekalim* V, 1 (Mordechai verstand 70 Sprachen); über die Zahl 70 überhaupt: Steinschneider, Zeitschr. der DMG. IV, 1850, S. 145—170 (hier S. 150—157 über die Nationen, Sprachen und Engel). Ueber die Erläuterungen der Völkertafel in Talmud, Midrasch und Targum: Krauss, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 39. Jahrg. 1894/95, S. 1 ff. 49 ff.

43) *Taanith* IV, 6; dazu die Stellen der Gemara bei Lundius in Surenhusius' Mischna II, 382 f.

44) Vgl. schon *Joseph. Antt.* IV, 8, 48.

45) Nach einem anderen Midrasch (*Megilla* 14b) war Rahab die Frau des Josua.

46) Ebenso *Jalkut Schimoni* bei *Surenhusius* Βίβλος καταλλαγῆς *p.* 681 *sq.* — Ueber die Elias-Sagen überhaupt vgl. S. K., Der Prophet Elia in der Legende (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1863, 241—255. 281—296). Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud I. Abth.

47) *Ascensio Isajae* (*ed. Dillmann* 1877) *c.* V. *Jebamoth* 49b. *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 120. *Tertullian. de patientia c.* 14, *scorpiace c.* 8. *Hippolyt. de Christo et Antichristo c.* 30. *Origenes epist. ad African. c.* 9, *comment. ad Matth.* 13, 57 und 23, 37 (*opp. ed. Lommatzsch* III, 49. IV, 238 *sq.*). *Commodian. carmen apologet. v.* 509 *sq.* (*ed. Ludwig*). *Priscillian.* III, 60 *ed. Schepss p.* 47. *Hieronymus comment. ad Isaiam c.* 57 *fin.* (*opp. ed. Vallarsi* IV, 666). Noch mehr patristische Stellen bei *Fabricius*, *Codex pseudepigr.* I, 1088 *sq.* Wetstein und Bleek zu *Hebr.* 11, 37, und in Otto's Anmerkung zu *Justin. Tryph.* 120.

Wie bei der heiligen Geschichte, so ist auch bei dem religiös-ethischen Inhalt der heiligen Schriften die Bearbeitung eine doppelartige: theils wirkliche Bearbeitung des Gegebenen durch Combination, Schlussfolgerung und dergl., theils aber auch freie Ergänzung durch die mannigfaltigen Gebilde der schöpferischen religiösen Speculation. Beides greift unmerklich in einander über. Nicht wenige dogmatische Vorstellungen und Begriffe der späteren Zeit sind wirklich dadurch entstanden, dass man das vorliegende Schriftwort zum Gegenstand der „Forschung" gemacht hat; also durch Reflexion über das Gegebene, durch gelehrte Schlussfolgerungen und Combinationen auf Grund desselben. Aber eine noch viel reichere Quelle neuer Bildungen war doch die frei schaltende Phantasie. Und das, was auf dem einen und auf dem andern Wege gewonnen wurde, verschmolz fortwährend ineinander. An das durch Forschung Gefundene schlossen sich die freien Gebilde der Phantasie an, ja die erstere folgte in der Regel bewusst oder unbewusst ohnehin demselben Zuge, derselben Richtung und Tendenz wie die letztere. Und wenn die freien Schöpfungen der Speculation feste Gestalt gewonnen hatten, wurden sie hinwiederum durch schulgerechten Midrasch aus der Schrift abgeleitet.

Diese forschende und unablässig Neues schaffende theologische Arbeit erstreckte sich auf das gesammte Gebiet der religiösen und ethischen Anschauungen. Eben durch sie hat der religiöse Vorstellungskreis Israel's im Zeitalter Christi einerseits den Charakter des Phantastischen, andererseits den des Schulmässigen erhalten. Denn die religiöse Entwickelung ist nicht mehr bedingt und geleitet durch die wirklich-religiöse Productionskraft der Propheten, sondern theils durch das Walten einer zügellosen, nicht wahrhaft religiösen, wohl aber die religiösen Objecte behandelnden Phantasie, theils durch die schulmässige Reflexion der Gelehrten. Beides beherrschte in dem Masse die Entwickelung, als das wahrhaft religiöse Leben an innerer Kraft verlor.

Mit dieser Richtung der ganzen Entwickelung hängt es auch zusammen, dass man mit besonderer Vorliebe sich mit denjenigen Objecten beschäftigte, welche mehr an der Peripherie als im Centrum des religiösen Lebens liegen: mit dem zeitlich und örtlich rein Transcendenten: mit der zukünftigen und der himmlischen Welt. Denn je geringer die wirklich religiöse Kraft war, desto mehr musste Phantasie und Reflexion vom Centrum nach der Peripherie hin sich bewegen; desto mehr mussten jene Objecte von ihrem Mittelpunkte sich ablösen und an selbständigem Werthe und selbständigem Interesse gewinnen. Man sah die Gnade und Herrlichkeit Gottes nicht mehr in der gegenwärtigen irdischen Welt,

sondern nur noch in der zukünftigen und in der oberen himmlischen Welt. So hat man denn mit grossem Eifer einerseits die Eschatologie, andererseits die mythologische Theosophie ausgebaut. Durch gelehrte Schriftforschung und freie religiöse Dichtung erwuchs eine reiche Fülle von Vorstellungen über die Verwirklichung des Heiles Israel's in einer künftigen Weltperiode. Man stellte fest, unter welchen Bedingungen und Vorraussetzungen, unter welchen begleitenden Umständen, mit welchen Mitteln und Kräften dieses Heil sich verwirklichen werde, vor allem aber, worin es bestehen und wie überschwenglich seine Herrlichkeit sein werde; mit einem Worte: die messianische Dogmatik wurde immer sorgfältiger ausgebaut und reicher ausgestattet. Ebenso angelegentlich beschäftigte man sich aber auch mit der oberen himmlischen Welt: Gottes Wesen und Eigenschaften, der Himmel als seine Wohnung, die Engel als seine Diener, die ganze Fülle und Herrlichkeit der himmlischen Welt: das waren die Objecte, welchen die gelehrte Reflexion und die dichtende Phantasie mit Vorliebe sich zuwandte. Auch philosophische Probleme wurden dabei erwogen: wie die Offenbarung Gottes in der Welt zu denken, wie ein Wirken Gottes in der Welt möglich sei, ohne dass er selbst in die Endlichkeit herabgezogen werde, inwiefern in der von Gott geschaffenen und geleiteten Welt das Böse | einen Raum habe u. dgl. — Zur Entwickelung der theosophischen Speculationen gaben in den heiligen Schriften besonders zwei Abschnitte Veranlassung: die Schöpfungsgeschichte (מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית) und der „Wagen" des Ezechiel (מֶרְכָּבָה), d. h. die Eingangs-Vision Ezech. c. 1. Bei Erklärung dieser beiden Abschnitte wurden jene tieferen göttlichen Geheimnisse behandelt, die aber nach Ansicht der Gelehrten eine esoterische Lehre bilden sollten. „Die Schöpfungsgeschichte darf nicht vor Zweien zugleich erklärt werden, und der Wagen nicht einmal vor Einem, ausser wenn er ein Gelehrter ist und aus eigener Einsicht urtheilen kann" [48]). In diesen so sorgfältig gehüteten Auslegungen der Schöpfungsgeschichte und des Wagens haben wir die Anfänge zu jenen wunderlichen Phantasien über Schöpfung und Geisterwelt zu

---

48) *Chagiga* II, 1. Vgl. auch *Megilla* IV, 10. Näheres bei Herzfeld III, 410—424. — *Hieronymus, prolog. commentarii in Ezech.* (*opp. ed. Vallarsi* V p. 3): *aggrediar Ezechiel prophetam, cujus difficultatem Hebraeorum probat traditio. Nam nisi quis apud eos aetatem sacerdotalis ministerii, id est tricesimum annum impleverit, nec principia Geneseos, nec Canticum Canticorum, nec hujus voluminis exordium et finem legere permittitur.* — *Idem, epist. LIII ad Paulinum c.* 8 (*Vallarsi* I, 279): *tertius* (*scil. Ezechiel*) *principia et finem tantis habet obscuritatibus involuta, ut apud Hebraeos istae partes cum exordio Geneseos ante annos triginta non legantur.*

erblicken, welche in der sogenannten Kabbala des Mittelalters zum Abschlusse gelangt sind.

Während die Auslegung und Weiterbildung des Gesetzes eine verhältnissmässig streng geregelte war, schaltete auf dem Gebiete der religiösen Speculation eine fast zügellose Willkür. Von Regel und Methode kann hier nur in sehr uneigentlichem Sinne die Rede sein. Namentlich fehlte eines, was die Entwickelung des Rechts zu einer so stetigen und festgefügten machte: das strenge Traditionsprincip. Der Bearbeiter der ethisch-religiösen Materien war nicht, wie der Ausleger des Gesetzes, verpflichtet, sich streng an die Tradition zu halten. Er konnte frei und ungehindert seine Phantasie walten lassen, wofern deren Producte sich nur überhaupt in den Rahmen der jüdischen Anschauung einfügen liessen. Eine gewisse Tradition hat sich freilich auch hier gebildet. Aber sie war nicht verbindlich. Der religiöse Glaube war verhältnissmässig frei, während das Thun in um so engere Fesseln gelegt wurde[49]).

49) Mit einem gewissen, wenn auch nur relativen Rechte hat daher Moses Mendelssohn behauptet, das Judenthum habe überhaupt keine Dogmen („Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: Du sollst glauben oder nicht glauben; sondern alle heissen: Du sollst thun oder nicht thun! Dem Glauben wird nicht befohlen; denn der nimmt keine andern Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen", Mendelssohn, Jerusalem, zweiter Abschnitt S. 53f. = Gesammelte Schriften III, 321). Diese Ansicht hat bei modernen Juden vielfachen Beifall gefunden, indem man darin eine Ueberlegenheit des Judenthums gegenüber dem Christenthum erblickt. Die Berechtigung der Ansicht auf jüdischem Boden ist freilich nur eine relative. Denn es heisst in der Mischna *Sanhedrin* X, 1: „Folgende haben keinen Antheil an der künftigen Welt: Wer sagt, die Auferstehung der Todten sei nicht im Gesetze gelehrt, und das Gesetz stamme nicht vom Himmel, und Epikuros (= der Leugner der Schöpfung und Regierung der Welt durch Gott)". Als verbindliche Glaubenslehren werden also hier, wenn wir die Reihenfolge umkehren, folgende drei aufgestellt: 1) die Schöpfung und Leitung der Welt durch Gott, 2) der göttliche Ursprung des Gesetzes, 3) die Auferstehung der Todten. Maimonides hat in seinem Commentar zu dieser Stelle sogar dreizehn Grundlehren des Judenthums aufgestellt, ohne deren Anerkennung man, wie die Mischna sagt, keinen Antheil an der künftigen Welt haben könne (s. die lat. Uebersetzung von Maimonides' Commentar in Surenhusius' Mischna-Ausgabe IV, 263 f.). Die Mendelssohn'sche Behauptung hat daher auch im Schoosse des modernen Judenthums nicht selten Opposition gefunden (s. z. B. Leop. Löw, Gesammelte Schriften Bd. I, Szegedin 1889, S. 31—52: „Die Grundlehren der Religion Israels", und S. 133—176: „Jüdische Dogmen". Hamburger, Real.-Enc. für Bibel und Talmud, Supplementbd. II, 1891, Art. „Glaube"). Aber eine gewisse Berechtigung ist der Behauptung Mendelssohn's nicht abzusprechen. Und es ist sehr interessant, zu sehen, wie hier Rabbinismus und Aufklärung sich die Hand reichen. Beiden ist gemeinsam, dass sie das Wesen und den Werth des wirklich religiösen Glaubens nicht kennen.

Mit dem Fehlen des Traditionsprincips auf diesem Gebiete fiel aber überhaupt jeder Regulator weg. Denn es gab für den „Forscher" eigentlich nur eine Regel: das Recht, aus jeder Stelle alles machen zu dürfen, was Witz und Verstand ihm eingab. Wenn trotzdem auch für die haggadische Auslegung gewisse „Regeln" aufgestellt werden, so ist es eben nur die Willkür, die hier zur Methode wird. Eine Anzahl solcher Regeln für die haggadische Auslegung finden sich unter den 32 Middoth (hermeneutischen Grundsätzen), welche dem R. Elieser, dem Sohne des R. Jose ha-Gelili zugeschrieben werden[50]. Das spätere Judenthum | hat gefunden, dass es einen vierfachen Schriftsinn gebe, der in dem Worte פר״דס (Paradies) angedeutet sei, nämlich: 1) פְּשָׁט, den einfachen oder wörtlichen Sinn, 2) רֶמֶז (Andeutung), den typischen, allegorischen Sinn, 3) דְּרוּשׁ (Forschung), den durch Forschung abzuleitenden Sinn, 4) סוֹד (Geheimniss), den theosophischen Sinn[51].

Die Art dieser exegetischen Methode durch Beispiele anschaulich zu machen, ist um so überflüssiger, als sie aus dem Neuen Testamente und der gesammten altchristlichen Literatur zur Genüge bekannt ist. Denn mit den heiligen Schriften selbst ist auch die

---

50) S. die 32 Middoth z. B. bei *Waehner, Antiquitates Ebraeorum* I, 396—421. Pinner, Uebersetzung des Tractates Berachoth, Einleitung *fol.* 20a—21a. Pressel in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XV, 658 f. Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 372. II, 293 ff. Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XVIII, 356 f. Ders., Einl. in den Thalmud 2. Aufl. S. 100—103. — Für das Literarhistorische vgl. auch Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 86. *Fürst, Bibliotheca Judaica* II, 108.

51) Die Anfangsbuchstaben dieser vier Worte ergeben das Wort פר״דס. Vgl. *Waehner, Antiquitates Ebraeorum* I, 353—357. Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller S. 135—137. Deutsch, Der Talmud (1869) S. 16 f. Dobschütz, Die einfache Bibelexegese der Tannaim (Breslau 1893) S. 44—45, und bes. Bacher, *L'exegèse biblique dans le Zohar* (*Revue des études juives t.* XXII, 1891, *p.* 33—46, 219—229). Ders., Die jüdische Bibelexegese vom Anfang des 10. bis zum Ende des 15. Jahrh. (in: Winter und Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluss des Kanons Bd. II, auch separat 1892) Cap. VIII. Ders., Das Merkwort פרדס in der jüdischen Bibelexegese (Stade's Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. XIII. Jahrg. 1893, S. 294—305). — Bacher zeigt, dass die Unterscheidung dieses vierfachen Schriftsinnes zuerst im Sohar auftritt (Ende des 13. Jahrh.). Allerdings sagt schon eine talmudische Legende, dass vier Gelehrte in das „Paradies" eingetreten seien und nur einer von ihnen, nämlich R. Akiba, unversehrt herausgekommen sei (*Tosephta Chagiga* II, 3; *jer. Chagiga* 77b; *bab. Chagiga* 14b). Allein unter dem Eintreten in das „Paradies", d. h. an den Ort der himmlischen Geheimnisse, ist hier nicht die vierfache Exegese, sondern nur die theosophische und kosmogonische, an Gen. 1 und Ezech. 1 sich anschliessende Speculation zu verstehen.

Art ihrer exegetischen Behandlung vom Judenthum in die christliche Kirche übergegangen. Dabei ist nur das Eine zu bemerken, dass die im Neuen Testamente gehandhabte exegetische Methode sich verhältnissmässig noch durch grosse Besonnenheit vor der gewöhnlichen jüdischen auszeichnet. Die Apostel und die christlichen Schriftsteller überhaupt wurden eben durch die regulirende Norm des Evangeliums vor den Extravaganzen der jüdischen Exegese bewahrt. Und doch — wer möchte noch solche Behandlungen alttestamentlicher Stellen, wie sie etwa *Gal.* 3, 16; 4, 22—25; *Rom.* 10, 6—8, auch *Matth.* 22, 31—32 vorliegen, heutzutage rechtfertigen? Die jüdische Exegese aber, der ein solcher Regulator fehlte, artete immer mehr in die willkürlichsten Spielereien aus[52]. Es ist von ihrem Standpunkte aus gar nicht mehr etwas Besonderes, sondern ganz ihrem Geiste entsprechend, wenn man sich z. B. auch erlaubte, Worte in Zahlen oder Zahlen in Worte umzusetzen, um dadurch die überraschendsten Aufschlüsse zu gewinnen[53].

| Bei der verhältnissmässig grossen Freiheit, welche der Entwickelung des religiösen Vorstellungskreises gegeben war, ist es nicht zu verwundern, dass sich auch fremde Einflüsse dabei in mehr oder weniger starker Weise geltend machten. Palästina war ja längst dem allgemeinen Weltverkehr erschlossen. Schon seit Gründung der grossen Weltreiche der Assyrer, Chaldäer, Perser gingen Einflüsse der mannigfaltigsten Art über das Land dahin. Wenn es zwei Jahrhunderte lang unter persischer Herrschaft gestanden hat, so wäre es wahrlich sehr auffallend, wenn diese Thatsache nicht auch auf dem Gebiete des geistigen Lebens Israel's

---

52) Vgl. überhaupt die oben S. 329 f. genannte Literatur, besonders: Döpke S. 88—188. Hartmann S. 534—699. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 244 ff. Hirschfeld, 1847. Welte, in der Tübinger Quartalschrift 1842. Hausrath I, 97 ff. Bacher, Die Agada der Tannaiten I—II. Hamburger's Artikel in der Real-Enc. für Bibel und Talmud Abth. II. — Ueber die allegorische Schriftauslegung Philo's s. insbesondere: Gfrörer, Philo I, 68—113. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl.) S. 346—352. Siegfried, Philo S. 160 ff. — Ueber die wörtliche Exegese: Dobschütz, Die einfache Bibelexegese der Tannaim, Breslau 1893.

53) In einem Anhang zur Mischna wird z. B. die Behauptung, dass Gott jedem Gerechten 310 Welten zum Erbtheil geben werde, durch Prov. 8, 21 להנחיל אהבי יש bewiesen; denn יש ist gleich 310 (*Ukzin* III, 12, die Stelle fehlt in der von Lowe herausgegebenen Cambridger Handschrift). Umgekehrt beweist der Verfasser des Barnabasbriefes, der hierin ganz in den Bahnen der jüdischen Exegese geht, aus den 318 Knechten Abraham's, dass Abraham schon das Kreuz Jesu im Geiste geschaut habe; denn die Zahl 18 = *IH* bedeute den Namen Jesus, und die Zahl 300 = *T* bedeute das Kreuz (*Barnab. c.* 9).

irgendwelche Spuren zurückgelassen hätte. Vollends der Uebermacht des griechischen Geistes konnte es sich unmöglich, auch bei allem Streben nach geistiger Absperrung, gänzlich entziehen. So ist es denn unleugbar, dass namentlich einerseits babylonisch-persische, andererseits griechische Einflüsse in der Entwickelung des religiösen Vorstellungskreises Israel's bemerkbar sind. Man kann über das Mass dieser Beeinflussung streiten. Eine sorgfältige Detail-Untersuchung, besonders über den Einfluss des Parsismus, ist bis auf den heutigen Tag noch nicht geliefert worden. Man wird vielleicht diesen Einfluss auf ein verhältnissmässig geringes Mass zu reduciren haben. Die Thatsache aber, dass sowohl babylonisch-persische als griechische Einwirkungen stattgefunden haben, ist unleugbar[54]). Sie scheint allerdings bei der schroffen Scheidewand, welche das Judenthum in religiöser Beziehung zwischen sich und dem Heidenthum gezogen hat, auf den ersten Blick befremdlich, ja räthselhaft. Man braucht sich aber zu ihrer Erklärung nicht darauf zu berufen, dass die Einflüsse zu einer Zeit stattgefunden haben, wo die Scheidewand noch keine so schroffe war — sie gehen auch in der späteren Zeit noch fort[55]); auch nicht darauf, dass gegen die | Macht geistiger Einflüsse eben keine Scheidewand stark genug ist. Der tiefste Erklärungsgrund ist vielmehr der, dass das gesetzliche Judenthum das Hauptgewicht eben doch nur auf die Correctheit des Thun's gelegt hat, und daher dem religiösen Vorstellungskreis ein verhältnissmässig freier Spielraum gelassen wurde.

---

54) Eine starke Einwirkung der babylonischen Mythologie schon in vorprophetischer Zeit, wie auch noch später, hat namentlich Gunkel nachzuweisen versucht (Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895). In Betreff des Parsismus vgl. das sicher unverdächtige Urtheil Lücke's, Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl.) S. 55 f.: „Der Einfluss der altpersischen Religion auf die Entwicklung der Jüdischen Religionsideen .... ist ein unbestreitbares Factum". — Ueber den Einfluss des Hellenismus auf den palästinensischen Midrasch s. Freudenthal, Hellenistische Studien (1875) S. 66—77. Siegfried, Philo S. 283 ff.

55) Die Angelologie ist in der Zeit des babylonischen Talmud noch viel stärker parsistisch beeinflusst als früher. Vgl. Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie 1866. — Die von Freudenthal und Siegfried nachgewiesenen Einwirkungen des Hellenismus auf den palästinensischen Midrasch gehören überhaupt erst einer Zeit an, wo die religiöse Absperrung längst eine sehr scharfe war.

IV. Die berühmtesten Schriftgelehrten.

Literatur:

Die älteren hebräischen Werke über die Mischna-Lehrer s. bei *Wolf, Biblioth. Hebr.* II, 805 *sq. Fürst, Biblioth. Judaica* II, 48 *sq.*

Ottho, Historia doctorum misnicorum, qua opera etiam synedrii magni Hierosolymitani praesides et vice-praesides recensentur. Oxonii 1672 (öfters nachgedruckt, z. B. auch bei *Wolf, Biblioth. Hebr. t.* IV und in Ugolini's *Thesaurus t.* XXI).

Joh. Chrph. Wolf, Bibliotheca Hebraea II, 805—865 (giebt ein alphabetisches Verzeichniss der in der Mischna erwähnten Gelehrten).

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 226—263. — Derselbe, Chronologische Ansetzung der Schriftgelehrten von Antigonus von Socho bis auf R. Akiba (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1854, S. 221—229. 273—277).

Kämpf, Genealogisches und Chronologisches bezüglich der Patriarchen aus dem Hillel'schen Hause bis auf R. Jehuda ha-Nasi, den Redacteur der Mischnah (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1853, S. 201—207. 231—236. 1854, S. 39—42. 98—107).

Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten Bd. I—II.

Grätz, Geschichte der Juden Bd. III—IV.

Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. P. I: *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien. Paris* 1867.

Die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel (1859), Brüll (1876) und Weiss (1871—1876). Näheres darüber s. bei der Literatur zur Mischna (§ 3).

Friedländer, Geschichtsbilder aus der Zeit der Tanaiten und Amoräer. Brünn 1879 (sehr nachlässig, s. Theol. Litztg. 1880, 433).

Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abth. II, die einzelnen Artikel.

Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. I: Von Hillel bis Akiba, 1884. Bd. II: Von Akiba's Tod bis zum Abschluss der Mischna, 1890 (Bd. I erschien zuerst in der Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums, Jahrg. 1882—1884).

Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. Bd. XVIII, S. 345 ff. (im Art. „Thalmud"). Ders., Einleitung in den Thalmud 2. Aufl. 1894, S. 76 ff.

Loeb, La chaine de la tradition dans le premier chapitre des Pirké Abot (Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses, t. I, *Paris* 1889, *p.* 307—322). — Ders., *Notes sur le chapitre Ier des Pirké Abot (Revue des études juives t.* XIX, 1889, *p.* 188—201).

Ueber die einzelnen Schriftgelehrten sind wir erst seit dem Zeitalter der Mischna, d. h. seit etwa 70 nach Chr., näher unterrichtet. Ueber alle früheren ist unsere Kunde eine äusserst dürftige. Selbst in Betreff der berühmten Schulhäupter Hillel und Schammai steht es nicht viel anders. Denn wenn man von dem rein Legendarischen

absieht, so ist das, was wir wirklich über sie wissen, verhältniss- | mässig sehr wenig und unbedeutend. — Die Namen und die Reihenfolge der berühmtesten Schulhäupter etwa seit dem zweiten Jahrhundert vor Chr. bis 70 nach Chr. sind uns namentlich durch das erste Capitel des Tractates *Aboth* (oder *Pirke Aboth*) überliefert, wo die ununterbrochene Reihe der Männer aufgezählt wird, welche von Moses an bis auf die Zeit der Zerstörung Jerusalems die Träger der Gesetzesüberlieferung waren. Das ganze Capitel lautet folgendermassen [1]).

1. „Mose hat das Gesetz auf Sinai empfangen und überlieferte es dem Josua; dieser den Aeltesten; die Aeltesten den Propheten; und die Propheten überlieferten es den Männern der grossen Versammlung. Diese stellten drei Regeln auf: Seid bedachtsam im Urtheilsprechen! stellet viele Schüler auf! und machet einen Zaun um das Gesetz! 2. Simon der Gerechte war einer von den letzten Männern der grossen Versammlung. Er pflegte zu sagen: Durch drei Dinge besteht die Welt: durch das Gesetz, den Gottesdienst und Wohlthätigkeit. 3. Antigonus von Socho empfing die Ueberlieferung von Simon dem Gerechten. Er sagte: Gleichet nicht den Knechten, die dem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten; und stets sei Gottesfurcht bei euch.

4. Jose ben Joeser aus Zereda und Jose ben Jochanan aus Jerusalem empfingen die Ueberlieferung von ihnen. Jose ben Joeser sagte: Lass dein Haus einen Sammelplatz für weise Männer sein; lass dich vom Staub ihrer Füsse bestauben; und trinke mit Durst ihre Lehren. 5. Jose ben Jochanan aus Jerusalem sagte: Dein Haus sei allseitig offen (für Gäste), und lass die Armen deine Hausgenossen sein. Schwätze nicht überflüssig mit dem Weibe. Man findet es unschicklich mit der eigenen, um wie viel mehr mit eines Anderen Frau. Daher sagen auch die Weisen: Wer mit einem Frauenzimmer unnütze Reden führt, zieht sich Unglück zu, wird abgehalten von Beschäftigung mit dem Gesetze, und am Ende ist die Hölle sein Erbtheil.

6. Josua ben Perachja und Nittai aus Arbela empfingen die Ueberlieferung von diesen. Ersterer sagte: Verschaffe dir einen

---

1) Die folgende Uebersetzung ist zum grössten Theile aus der unter Jost's Leitung erschienenen Mischna-Ausgabe (Berlin, Lewent, 1832—1834) entnommen; theilweise aber nach der sorgfältigen Erklärung von Cahn (Pirke Aboth 1875) berichtigt. Sonst vgl. für die Auslegung bes. noch die Ausgaben von Surenhusius (Mischna Bd. IV), P. Ewald (Pirke Aboth 1825), *Taylor* (*Sayings of the Jewish Fathers, Cambridge* 1877) und Strack (Die Sprüche der Väter 1882).

(Studir-)Gefährten und beurtheile alle Menschen nach der günstigen Seite. 7. Nittai aus Arbela sagte: Entferne dich von einem bösen Nachbarn; geselle dich nicht zu dem Gottlosen; und glaube nicht, dass die Strafe ausbleibt.

8. Juda ben Tabbai und Simon ben Schetach empfingen die Ueberlieferung von diesen. Der Erstere lehrte: Mache dich (als Richter) nicht zum Sachwalter. Wenn die Parteien vor dir stehen, siehe sie an, als ob sie beide Unrecht hätten. Sind sie aber entlassen und haben den Urtheilsspruch angenommen, so betrachte sie beide als gerechtfertigt. 9. Simon ben Schetach sagte: Prüfe die Zeugen wohl; sei aber vorsichtig im Ausfragen, dass sie nicht eben daraus Unwahrheit sagen lernen.

10. Schemaja und Abtaljon empfingen von ihnen. Schemaja lehrte: Liebe die Arbeit, hasse die Herrschaft und dränge dich nicht zu den Grossen. 11. Abtaljon sagte: Ihr Weisen! Seid vorsichtig in euren Lehren, auf dass ihr euch nicht Verirrung zu Schulden kommen lasset, und euch verirret an einen Ort schlechten Wassers. Nun trinken davon Schüler, die nach euch kommen, sterben dahin; und der Name Gottes wird dadurch entheiligt.

12. Hillel und Schammai empfingen von diesen. Hillel sagte: Sei ein Schüler Aaron's, friedliebend, friedenstiftend, liebe die Menschen und ziehe sie heran zum Gesetze. 13. Er pflegte auch zu sagen: Wer sich einen grossen Namen machen will, büsst den seinen ein; wer seine Kenntnisse nicht vermehrt, vermindert sie; wer aber gar keine Lehre sucht, ist des Todes schuldig; wer sich der Krone (des Gesetzes) bedient (zu äusseren Zwecken), schwindet dahin. 14. Derselbe sagte: Wenn nicht ich für mich (arbeite), wer soll es für mich thun? Und thue ich es für mich allein, was bin ich? Und wenn nicht jetzt, wann sonst? 15. Schammai sagte: Mache das Gesetzesstudium zur bestimmten Beschäftigung; versprich wenig und thue viel; und nimm Jedermann mit Freundlichkeit auf.

16. Rabban Gamaliel sagte: Setze dir einen Lehrer, so vermeidest du das Zweifelhafte. Und verzehnte nicht zu oft nach blossem Ungefähr.

17. Sein Sohn Simon sagte: Ich bin unter weisen Männern seit früher Jugend aufgewachsen und habe für den Menschen nichts zuträglicher gefunden, als Schweigen. Das Studium ist nicht das Wesentlichste, sondern die Ausübung. Wer viel Worte macht, bringt nur Sünde zu Wege.

18. Rabban Simon ben Gamaliel sagte: Durch drei Dinge besteht die Welt: durch Rechtspflege, durch die Wahrheit und durch

| Eintracht. [So heisst es auch (*Sacharja* 8, 16): Wahrheit und Recht des Friedens richtet in euren Thoren] 2)".

So weit die Mischna. Unter den hier aufgeführten Autoritäten interessiren uns zunächst „die Männer der grossen Versammlung" oder der grossen Synagoge (אַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוֹלָה). Sie erscheinen hier als die Träger der Gesetzestradition zwischen den letzten Propheten und den ältesten, mit Namen bekannten Schriftgelehrten. Die spätere jüdische Tradition schreibt ihnen allerlei gesetzliche Verordnungen zu 3). Sehr jung, eigentlich erst modern, ist dagegen die Meinung, dass sie auch den Kanon des Alten Testamentes zusammengestellt hätten 4). Da in den Quellen nirgends gesagt wird, wer sie eigentlich waren, so liessen sich um so besser die verschiedenartigsten Hypothesen über sie aufstellen 5). Das Richtige, dass

---

2) Die eingeklammerten Worte fehlen in den besten Handschriften, z. B. *Berolin. Mss. Or. Fol.* 567 (s. Cahn, Pirke Aboth S. 62) und *Cambridge University Additional* 470, 1 (s. *Taylor*, *Sayings of the Jewish Fathers p.* 4).

3) S. *Rau*, *De synagoga magna p.* 6—24. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 244 f. *Kuenen*, *Over de mannen der groote synagoge p.* 2—6 = Gesammelte Abhandlungen zur bibl. Wissensch. S. 126—129. *Taylor*, *Sayings of the Jewish Fathers p.* 124 *sq.* D. Hoffmann im Magazin für die Wissenschaft des Judenth. X, 1883, S. 45 ff.

4) Diese Meinung ist, wie es scheint, hauptsächlich durch Elias Levita (16. Jahrh.) in Umlauf gekommen und von ihm in die christliche Theologie übergegangen. S. Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VII, 416 f. (Art. „Kanon des Alten Testaments").

5) S. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen S. 120—166. — Die Einleitungen in's A. T., z. B. De Wette-Schrader § 13. — Heidenheim, Untersuchungen über die *Synagoga magna* (Studien und Krit. 1853, S. 93—100). Ders., Deutsche Vierteljahrsschrift für englisch-theolog. Forschung und Kritik II, 1865, 286—300. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 22—24, 380 ff. III, 244 f. 270 f. — Jost, Gesch. des Judenth. I, 41—43, 91, 95 f. — Grätz, Die grosse Versammlung (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1857, S. 31—37, 61—70). — Leyrer in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XV, 296—299. — *Derenbourg*, *Histoire de la Palestine p.* 29—40. — Fürst, Der Kanon des A. T. nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch 1868, S. 21—23. — *Ginsburg* in *Kitto's Cyclopaedia* III, 909 *sqq.* — Neteler, Tüb. Theol. Quartalschr. 1875, S. 490—499. — Bloch, Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur (1876) S. 100—132. — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II, S. 318—323. — *Montet*, *Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien* (1883) *p.* 91—97. — D. Hoffmann, Ueber „die Männer der grossen Versammlung" (Magazin für die Wissensch. des Judenth. X. Jahrg., 1883, S. 45—63). — Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XV, 95 f. — Rosenzweig, Das Jahrhundert nach dem babylonischen Exile mit besonderer Rücksicht auf die religiöse Entwicklung des Judentums, 1885 (hierüber *Revue des études juives* XII, 128. Theol. Litztg. 1886, 409). — Sack, Die altjüdische Religion im

sie nämlich in der Form, wie es die jüdische Tradition sich vorstellt, überhaupt nicht existirt haben, hat doch schon die ältere protestantische Kritik dargethan[6]), wenn es auch erst der abschliessenden Untersuchung von Kuenen vorbehalten blieb, das über ihnen schwebende Dunkel völlig zu lichten. Die historische Grundlage der ganzen Vorstellung ist nämlich lediglich die Erzählung bei *Nehem. c.* 8—10, dass zur Zeit Esra's das Gesetz von einer grossen Versammlung des Volkes feierlich angenommen wurde. Diese „grosse Versammlung" hatte ja in der That für die Erhaltung des Gesetzes eminente Bedeutung. Nachdem aber der Begriff einer „grossen Versammlung" als einer für die Erhaltung des Gesetzes wichtigen Instanz einmal fixirt war, hat sich in der Tradition allmählich eine ganz unhistorische Vorstellung damit verbunden. Statt einer gesetzempfangenden Volksversammlung dachte man sich darunter ein Collegium von Männern, welche das Gesetz weiter überlieferten; und mit dieser Vorstellung füllte man die Lücke aus zwischen den letzten Propheten und denjenigen Schriftgelehrten, bis zu welchen die Erinnerung der späteren Zeit noch hinaufreichte[7]).

Mit der Vorstellung von der grossen Synagoge fällt auch von selbst die Notiz, dass Simon der Gerechte eines der letzten Mitglieder derselben gewesen sei. Dieser Simon ist vielmehr kein anderer als der Hohepriester Simon I. im Anfang des dritten Jahrhunderts vor Chr., welcher nach Josephus den Beinamen ὁ δίκαιος erhielt[8]). Ohne Zweifel hat er von Seite des pharisäischen Judenthums diesen Beinamen erhalten, weil er streng gesetzlich gesinnt war, während die meisten Hohenpriester der griechischen Zeit in dieser Beziehung zu wünschen übrig liessen. Eben deshalb wird

---

Uebergange vom Bibelthume zum Thalmudismus (1889) S. 100 ff. — Leop. Löw, Gesammelte Schriften Bd. I, 1889, S. 399—449 (Simon der Gerechte = Simon der Makkabäer, die grosse Versammlung = I Makk. 14). — *S. Krauss, The great synod* (*Jewish Quarterly Review vol.* X, 1898, *p.* 347—377).

6) *Joh. Eberh. Rau, Diatribe de synagoga magna, Traj. ad Rh.* 1726. — *Aurivillius, Dissertationes ad sacras literas et philologiam orientalem pertinentes* (*ed. Michaelis* 1790) *p.* 139—160.

7) S. *Kuenen, Over de mannen der groote synagoge, Amsterdam* 1876 (Separatabdruck aus: *Verslagen en Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde,* 2de *Reeks, Deel* VI). Vgl. Theol. Litztg. 1877, 100. In deutscher Uebersetzung: Ueber die Männer der grossen Synagoge, in: Kuenen, Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, übers. von Budde, 1894, S. 125—160. — Wie Kuenen auch: Ryssel, Theol. Stud. und Krit. 1887, S. 174. Wildeboer, Die Entstehung des alttestamentl. Kanons, 1891, S. 120—122. Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 36 f.

8) *Joseph. Antt.* XII, 2, 4.

er auch von der jüdischen Ueberlieferung zu einem Träger der Gesetzestradition gestempelt [9]).

Der älteste Schriftgelehrte, von welchem die Ueberlieferung wenigstens den Namen erhalten hat, ist Antigonus aus Socho. Es ist aber auch fast nur der Name, den wir von ihm kennen [10]). — Auch von den folgenden Schriftgelehrten bis zur Zeit Christi ist die in der Mischna erhaltene Kunde eine äusserst dürftige und unsichere. Das sieht man schon aus der äusserlich schematischen Anordnung zu fünf Paaren. Denn diese ist schwerlich eine geschichtlich begründete in dem Sinne, dass gerade in jeder Generation wirklich nur je zwei Gelehrte sich besonders hervorgethan hätten. Man hat eben zehn Namen gekannt und daraus unter Zusammenstellung der ungefähr Gleichzeitigen fünf Paare formirt, vermuthlich nach Analogie des letzten und berühmtesten Paares Hillel und Schammai [11]). Bei diesem Sachverhalt kann natürlich auch die Chronologie nur in den allgemeinsten Umrissen fixirt werden. Die verhältnissmässig sichersten Anhaltspunkte sind folgende [12]). Simon ben Schetach war ein Zeitgenosse des Alexander Jannäus

---

9) Er wird auch *Para* III, 5 erwähnt als einer der Hohenpriester, unter welchen eine rothe Kuh verbrannt wurde. Andere Traditionen über ihn: *Tosephta Nasir* IV, 7. *Sota* XIII, 6—7 (*ed. Zuckermandel p.* 289, 9. 319, 9. 11. 15). — Vgl. überh. *Wolf, Biblioth. Hebr.* II, 864. — Fürst's Literaturbl. des Orients 1845, S. 33 ff. — Herzfeld II, 189 ff. 377 f. (der im Widerspruch mit Josephus unter Simon dem Gerechten den Hohenpriester Simon II am Ende des dritten Jahrh. verstehen will). — Grätz, Simon der Gerechte und seine Zeit (Monatsschr. 1857, S. 45—56). — *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 46—47 (wie Herzfeld). — Löw, Gesammelte Schriften I, 411—413 (s. oben Anm. 5). — Hamburger, Real-Enc. Abth. II, S. 1115—1119. — *Montet, Essai sur les origines etc. p.* 135—139.

10) Vgl. auch *Wolf, Biblioth. Hebr.* II, 813 *sqq.* — Fürst's Literaturbl. des Orients 1845, S. 36 f. — Hamburger, Real-Enc. *s. v.* — In den *Aboth de-Rabbi Nathan c.* 5 werden dem Antigonus zwei Schüler Zadok und Boethos zugeschrieben und von diesen die Sadducäer und Boethosäer abgeleitet. — Orte Namens Socho (שׂוֹכֹה) kommen zwei im A. T. vor, beide im Stamme Juda: 1) eine Stadt in der Ebene *Jos.* 15, 35. I *Sam.* 17, 1. I *Reg.* 4, 10. II *Chron.* 11, 7. 28, 18. 2) eine Stadt im Gebirge *Jos.* 15, 48. Der Name beider hat sich noch heute in der Form es-Suweike erhalten (s. z. B. Mühlau in Riehm's Handwörterbuch und Gesenius' Handwörterbuch). Erstere liegt südwestlich von Jerusalem, gegen Eleutheropolis zu, letztere südlich von Hebron. Da die Gegend südlich von Hebron im zweiten Jahrhundert vor Chr. edomitisch war, wird ersteres die Heimath des Antigonus gewesen sein.

11) In der rabbinischen Literatur werden daher jene Zehn zuweilen auch schlechthin „die Paare" (זוּגוֹת) genannt, z. B. *Pea* II, 6.

12) Vgl. über die Chronologie: Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 37, und Herzfeld in der Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1854.

und der Alexandra; lebte also um 90—70 vor Chr.[13]). Hiernach ist das erste Paar zwei Generationen früher, um 150 vor Chr. anzusetzen. Hillel soll nach talmudischer Ueberlieferung 100 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, also zur Zeit Herodes' des Gr. geblüht haben[14]). Gamaliel I wird in der Apostelgeschichte (5, 34. 22, 3) um 30—40 n. Chr. erwähnt, während hinwiederum dessen Sohn Simon nach Josephus zur Zeit des jüdischen Krieges um 60—70 n. Chr. lebte[15]). Dass die spätere Tradition die sämmtlichen fünf Paare zu Präsidenten und Vicepräsidenten des Synedriums macht, ist bereits oben (S. 202 f.) erwähnt worden; ebendort aber auch die völlige Verkehrtheit dieser Behauptung nachgewiesen worden. In Wirklichkeit waren sie nichts anderes als Schulhäupter.

Das erste Paar Jose ben Joeser und Jose ben Jochanan wird ausser der Hauptstelle im Tractat Aboth nur noch ein paar mal in der Mischna erwähnt[16]); noch seltener das zweite Paar Josua ben Perachja und Nittai aus Arbela[17]). Von dem

---

13) Hiermit stimmt auch überein, dass Simon ben Schetach nach *Taanith* III, 8 ein Zeitgenosse jenes wegen seiner Gebetsmacht berühmten Onias war, dessen Tod um 65 vor Chr. von Josephus *Antt.* XIV, 2, 1 berichtet wird.

14) *Schabbath* 15a. Vgl. *Hieronymus ad Jesaj.* 8, 11 ff. (*Opp. ed. Vallarsi* IV, 123): *Sammai et Hellel non multo prius quam Dominus nasceretur orti sunt Judaea.*

15) *Bell. Jud.* IV, 3, 9. *Vita* 38. 39. 44. 60.

16) Beide ausser *Aboth* I, 4—5 nur noch *Chagiga* II, 2. *Sota* IX, 9; Jose ben Joeser auch *Chagiga* II, 7. *Edujoth* VIII, 4. — Nach *Chagiga* II, 7 war Jose ben Joeser ein Priester und zwar ein „Frommer" (חָסִיד) unter der Priesterschaft. Dunkel ist die Notiz *Sota* IX, 9, dass es seit dem Tode des Jose ben Joeser und Jose ben Jochanan keine אשכולות mehr gegeben habe. Da die Mischna selbst hierbei auf *Micha* 7, 1 verweist, so ist אשכולות wahrscheinlich in seiner gewöhnlichen Bedeutung (Trauben) zu nehmen als bildliche Bezeichnung für Männer, an welchen man sich geistig erquicken kann. Andere wollen es gleich σχολαί nehmen. — Vgl. überh. Herzfeld III, 246—249. *Derenbourg p.* 65, 75, 456 *sqq.*

17) Beide nur *Aboth* I, 6—7 und *Chagiga* II, 2. — Statt Nittai (נתאי oder נתיי) haben gute Zeugen an beiden Stellen מתאי oder מתיי, also Matthäus, was vielleicht vorzuziehen ist (so *cod. de Rossi* 138, *Cambridge University Additional* 470, 1, auch der jerusalemische Talmud *Chagiga* II, 2). Auch im Verzeichniss der 72 Bibelübersetzer bei Pseudo-Aristeas kommt ein Ναϑϑαῖος vor, wofür einige Text-Zeugen Ματϑαῖος haben (*Mendelssohn, Aristeae quae fertur epist.* 1897, *p.* 50). — Die Heimath des Nittai (ארבל) ist das heutige Irbid nordwestlich von Tiberias, wo sich noch Ruinen einer alten Synagoge befinden, deren Erbauung von der Legende natürlich dem Nittai zugeschrieben wird (s. § 27). — Vgl. überh. Herzfeld III, 249. *Derenbourg p.* 93 *sq.*

dritten Paare hat nur Simon ben Schetach eine einigermassen greifbare Gestalt, obwohl auch das von ihm Erzählte meist sehr legendarischen Charakters ist [18]. Von all diesen ist bei Josephus keine Rede. Dagegen erwähnt er, wie es scheint, das vierte Paar Schemaja und Abtaljon unter den Namen *Σαμαίας* und *Πωλλίων*. Als nämlich im J. 47 vor Chr. der junge Herodes wegen seiner Thaten in Galiläa als Angeklagter vor dem Synedrium stand, und alle Beisitzer in feiger Furcht mit ihrer Klage verstummten, erhob allein ein gewisser Samaias seine Stimme und prophezeite seinen Collegen, dass sie alle noch von Herodes würden um's Leben gebracht werden. Seine Weissagung erfüllte sich zehn Jahre später, indem Herodes nach der Eroberung Jerusalem's im J. 37 alle seine ehemaligen Ankläger hinrichten liess [19]. Nur der Pharisäer Pollio und sein Schüler Samaias (*Πωλλίων ὁ Φαρισαῖος καὶ Σαμαίας ὁ τούτου μαθητής*) wurden von ihm verschont, ja hochgeehrt, da sie bei der Belagerung der Stadt durch Herodes den Rath gegeben hatten, den König in die Stadt einzulassen. Der hier erwähnte Samaias wird von Josephus mit dem früheren ausdrücklich identificirt [20]. Endlich erwähnt | Josephus den Pollio und Samaias, und zwar wiederum in dieser Ordnung, noch an einer dritten Stelle. Doch erhalten wir leider in Betreff der Zeit keine volle Gewissheit. Er berichtet nämlich, dass einst die Anhänger des Pollio und Samaias (*οἱ περὶ Πωλλίωνα τὸν Φαρισαῖον καὶ Σαμαίαν*) dem Herodes den geforderten Huldigungseid verweigerten und nicht dafür bestraft wurden, „da sie wegen des Pollio Nachsicht erlangten“ (*ἐντροπῆς διὰ τὸν Πωλλίωνα τυχόντες*) [21]. Josephus bemerkt dies unter den Ereignissen des achtzehnten Jahres des Herodes (= 20/19

---

18) Ueber seine Beziehungen zu Alexander Jannäus und Alexandra s. oben § 10. — Sonst vgl. über ihn ausser *Aboth* I, 8—9, *Chagiga* II, 2 auch *Taanith* III, 8. *Sanhedrin* VI, 4. *Tosephta Chagiga* II, 8. *Kethuboth* XII, 1. *Sanhedrin* VI, 6. VIII, 3 (*ed. Zuckermandel p.* 235, 3. 274, 3. 424, 31. 427, 19). Je eine Stelle in Mechiltha, Siphra und Siphre bei D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (Berlin, Jahresbericht des Rabbiner-Seminars 1887) S. 90. — Landau in der Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1853, S. 107—122, 177—180. Herzfeld III, 251 f. Grätz, Gesch. der Juden Bd. III, 3. Aufl. S. 665—669 (Note 14), 4. Aufl. S. 703—708 (Note 13—14). *Derenbourg p.* 96—111.

19) *Antt.* XIV, 9, 4.

20) *Antt.* XV, 1, 1. — In dem Satz, in welchem auf den früheren Vorfall verwiesen wird, haben freilich die Josephus-Handschriften *Πολλίων* (aufgenommen von Niese), nur die Epitome und der Lateiner *Σαμαίας*. Nach *Antt.* XIV, 9, 4 ist aber letzteres die richtige Lesart, wofern nicht Josephus an einer von beiden Stellen einen Flüchtigkeitsfehler begangen hat.

21) *Antt.* XV, 10, 4.

vor Chr.). Es ist aber aus dem Zusammenhang nicht ganz klar zu ersehen, ob das Ereigniss wirklich in jenes Jahr fällt. Die beiden Namen *Σαμαίας* und *Πωλλίων* stimmen nun mit שְׁמַעְיָה und אַבְטַלְיוֹן so auffällig überein, dass die Annahme der Identität beider jedenfalls sehr nahe liegt[22]). Auch die Chronologie würde ungefähr stimmen. Nur das Eine erregt Bedenken, dass Samaias als Schüler des Pollio bezeichnet wird, während sonst Schemaja stets vor Abtaljon steht. Man könnte daher versucht sein, den Samaias mit Schammai zu identificiren[23]), wobei nur wieder auffällig wäre, dass Josephus ihn zweimal mit Abtaljon und nicht mit seinem Zeitgenossen Hillel zusammen nennt. Wenn man aber wegen dieser Zusammenstellung unter Pollio und Samaias den Hillel und Schammai hat verstehen wollen[24]), so steht theils die Verschiedenheit der Namen Pollio und Hillel entgegen, theils die Bezeichnung des Samaias als Schüler Pollio's, während doch Schammai nicht Hillel's Schüler war. Alles in allem möchte die zunächst sich darbietende Zusammenstellung des Samaias und Pollio mit Schemaja und Abtaljon doch die wahrscheinlichste sein[25]).

Hillel und Schammai sind unter den fünf Paaren bei weitem die berühmtesten[26]). An jeden von ihnen hat sich eine ganze Schule

22) Der Name שְׁמַעְיָה, der auch im A. T., bes. bei Nehemia und in der Chronik häufig vorkommt, wird von den LXX durch *Σαμαία*, *Σαμαίας*, *Σαμείας*, *Σεμείας* wiedergegeben. Der Name *Πολλίων* ist zwar nicht mit Abtaljon identisch, vielmehr gleich lat. *Pollio;* bekanntlich führten aber die Juden häufig neben dem hebräischen Namen einen ähnlich lautenden griechischen oder römischen (Jesus und Jason, Saul und Paulus und dergl.). — Erwähnt sei noch, dass Schlatter (Zur Topographie und Geschichte Palästina's 1893, S. 126) אבטליון für griechisch *Εὐθαλίων* hält. Dies wäre lautlich möglich, ist aber unwahrscheinlich, da *Εὐθαλίων* als griechischer Name nicht nachweisbar ist (Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen, erwähnt nur *Εὐθάλιος*). Schlatter nimmt dabei ebenfalls Identität mit *Πολλίων* an, indem er letzteres für Lesefehler des Josephus erklärt.

23) שמאי oder שמיי (wahrscheinlich nur Abkürzung aus שמעיה, s. *Derenbourg p.* 95) kann griechisch sehr wohl *Σαμαίας* lauten, wie ינאי *Ἰανναῖος* oder *Ἰαννέας* (zwischen beiden Formen schwanken die Handschriften *Antt.* XIII, 12, 1).

24) So z. B. Arnold in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VI, 97, und *Lehmann, Le procès d'Hérode, Saméas et Pollion* (*Revue des études juives t.* XXIV, 1892, *p.* 68—81).

25) Vgl. über beide ausser *Aboth* I, 10—11 und *Chagiga* II, 2 auch *Edujoth* I, 3. V, 6. — Landau in der Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1858, S. 317—329. Herzfeld III, 253 ff. Grätz, Gesch. der Juden 3. Aufl. III, 671 f. (Note 17), 4. Aufl. S. 709 f. (Note 16). *Derenbourg* p. 116—118. 149 *sq.* 463 *sq.* Hamburger Real-Enc. Abth. II, S. 1113 f. (Art. „Semaja").

26) Ueber beide, bes. über Hillel s. Biesenthal in Fürst's Literaturbl. des Orients 1848, Nr. 43—46. — Kämpf, Ebendas. 1849, Nr. 10—38. —

von Schriftgelehrten angeschlossen, die, wenn auch nicht im Princip, so doch in einer Menge einzelner gesetzlicher Bestimmungen nach zwei verschiedenen Richtungen hin auseinandergingen. Aus dieser Thatsache erhellt allerdings, dass beide für die Geschichte des jüdischen Rechtes eine hervorragende Bedeutung haben: beide haben offenbar mit besonderem Eifer und Scharfsinn an dem subtileren Ausbau des Gesetzes weiter gearbeitet. Allein man darf deshalb nicht meinen, dass beide auch ihrem persönlichen Leben und Wirken nach im hellen Licht der Geschichte stehen. Was wir über sie selbst Sicheres wissen, ist verhältnissmässig sehr wenig. In der Mischna, der einzigen zuverlässigen Quelle, werden beide kaum je ein dutzendmal erwähnt[27]. Und was die späteren Quellen von ihnen erzählen, trägt fast durchweg den Stempel der Legende. Hillel, zum Unterschiede von Anderen „der Alte" הַזָּקֵן genannt[28], soll aus davidischem Geschlecht entsprungen[29] und von Babylon nach Palästina eingewandert sein. Da er arm war, musste er sich als Tagelöhner verdingen, um den Lebensunterhalt für sich und seine Familie und zugleich das Honorar des Unterrichts zu bestreiten. Sein Eifer im Studium war so gross, dass er einst, als er das Eintrittsgeld zum Beth-ha-Midrasch nicht entrichten konnte, in die Fensteröffnung kletterte, um von hier aus dem Unterrichte zuzuhören. Da es gerade Winterszeit war, erstarrte er vor Kälte und wurde in dieser Lage von den erstaunten Lehrern und Collegen

---

Arnold in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. VI, 96—98 (und die hier citirte ältere Literatur). — Herzfeld III, 257 ff. — Grätz III, 222 ff. 4. Aufl. S. 207 ff. — Jost I, 255—270. — Ewald, Jahrbb. der bibl. Wissensch. Bd. X, S. 56—83. Gesch. des Volkes Isr. Bd. V, 12—48. — Geiger, Das Judenth. und seine Gesch. I, 99—107. — Delitzsch, Jesus und Hillel, 1866 (3. Aufl. 1879). — Keim, Gesch. Jesu I, 268—272. — *Derenbourg p.* 176—192. — Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. VI, 113—115. — Hamburger Real-Enc. II, 401—412. — Bacher, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882, S. 100—110 = Die Agada der Tannaiten I, 4—14. — Goitein, Magazin für die Wissensch. des Judenth. XI. Jahrg. 1884, S. 1—16, 49—87.

27) Hillel wird in der Mischna nur an folgenden Stellen erwähnt: *Schebiith* X, 3. *Chagiga* II, 2. *Gittin* IV, 3. *Baba mezia* V, 9. *Edujoth* I, 1—4. *Aboth* I, 12—14. II, 4—7. IV, 5 V, 17. *Arachin* IX, 4. *Nidda* I, 1. — Schammai nur an folgenden: *Maaser scheni* II, 4. 9. *Orla* II, 5. *Sukka* II, 8. *Chagiga* II, 2. *Edujoth* I, 1—4. 10. 11. *Aboth* I, 12. 15. V, 17. *Kelim* XXII, 4. *Nidda* I, 1.

28) *Schebiith* X, 3. *Arachin* IX, 4.

29) *jer. Taanith* IV, 2 *fol.* 68a. *Bereschith rabba c.* 98 zu *Gen.* 49, 10 (s. Bereschith rabba, übersetzt von Wünsche S. 485. 557). Dass die Tradition von der davidischen Abstammung Hillel's keine zuverlässige ist, zeigt *Israel Lévi, L'origine davidique de Hillel* (*Revue des études juives t.* XXXI, 1895, *p.* 202—211; dazu *t.* XXXIII, 1896, *p.* 143 *sq.*).

gefunden [30]). Von | der Gelehrsamkeit, die er sich durch solchen Eifer erwarb, erzählt die Tradition wunderliche Dinge. Alle Sprachen verstand er, auch die Rede der Berge, Hügel, Thäler, Bäume, Kräuter, der wilden und zahmen Thiere und der Dämonen [31]). Jedenfalls war er der angesehenste Gesetzeslehrer seiner Zeit, aber Präsident des Synedriums ist er so wenig gewesen, als irgend ein anderer der damaligen Schriftgelehrten. Der Grundzug seines Charakters war der der Sanftmuth und Milde, wovon man sich absonderliche Proben erzählte [32]). Sie giebt sich auch kund in dem ersten der oben mitgetheilten Sinnsprüche (Aboth I, 12): „Sei ein Schüler Aaron's, friedliebend, friedenstiftend, liebe die Menschen und ziehe sie heran zum Gesetze". — Der Antipode des milden Hillel war der strenge Schammai, gleichfalls wie jener „der Alte" הַזָּקֵן genannt [33]). Von dem rigorosen Eifer desselben für die buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes erzählt die Mischna folgendes Beispiel. Als einst seine Schwiegertochter am Laubhüttenfest einen Knaben gebar, liess er den Estrich abbrechen und deckte über dem Bette das Dach mit Laub, damit auch der neugeborene Knabe nach der Vorschrift des Gesetzes das Laubhüttenfest feiere [34]).

Der milden Richtung Hillel's und der strengen Schammai's entspricht auch die Richtung ihrer beiden Schulen. Die Schule Hillel's entschied gesetzliche Fragen gerne im erleichternden Sinne, die Schule Schammai's im erschwerenden. Jene suchte sich womöglich mit einem Minimum abzufinden, diese wählte gern das Maximum. Eine wirklich principielle Differenz kann man dies aber kaum nennen; denn beide waren darin einig, dass der Buchstabe des Gesetzes pünktlich erfüllt werden müsse. Es fehlt daher auch nicht an Fällen, wo die Schule Hillel's erschwerend, diejenige Schammai's erleichternd entschied [35]). Stets aber sind es nur Minutien, um welche die Differenz sich bewegt. Es lohnt sich daher auch nicht, den Gegensatz näher im Detail zu verfolgen [36]). Einige

---

30) Delitzsch, Jesus und Hillel S. 9—11.

31) Delitzsch, Jesus und Hillel S. 8.

32) S. Delitzsch S. 31 f.

33) *Orla* II, 5. *Sukka* II, 8.

34) *Sukka* II, 8.

35) *Edujoth* IV, 1—12; V, 1—5. Dazu die gründlichen Erörterungen von: Ad. Schwarz, Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten (auch unter dem Titel: Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten I). Wien 1893 (109 S.).

36) Für denjenigen, der den Dingen näher nachgehen will, theile ich hier sämmtliche Stellen der Mischna mit, an welchen Differenzen zwischen beiden Schulen erwähnt werden. *Berachoth* I, 3. VIII, 1—8.

Beispiele mögen genügen. | Das Gebot, am Sabbath keine Speise zu bereiten, wurde z. B. auch auf die eierlegenden Hennen ausgedehnt, und daher darüber debattirt, ob und unter welchen Umständen ein an einem Feiertage gelegtes Ei an demselben gegessen werden dürfe oder nicht[37]. Oder man verhandelte darüber, ob an einem viereckigen leinenen Nachtgewande Schaufäden (*Zizith*) erforderlich seien oder nicht[38]; ob man am Feiertage eine Leiter von einem Taubenschlage zum andern tragen oder nur von einer Luke zur andern neigen dürfe[39]. Von reformatorischen Ideen, welche uns

---

Pea III, 1. VI, 1. 2. 5. VII, 6. *Demai* I, 3. VI, 6. *Kilajim* II, 6. IV, 1. 5. VI, 1. *Schebiith* I, 1. IV, 2. 4. 10. V, 4. 8. VIII, 3. *Terumoth* I, 4. V, 4. *Maaseroth* IV, 2. *Maaser scheni* II, 3. 4. 7. 8. 9. III, 6. 7. 9. 13. IV, 8. V, 3. 6. 7. *Challa* I, 6. *Orla* II, 4. *Schabbath* I, 4—9. III, 1. XXI, 3. *Erubin* I, 2. VI, 4. 6. VIII, 6. *Pesachim* I, 1. IV, 5. VIII, 8. X, 2. 6. *Schekalim* II, 3. VIII, 6. *Sukka* I, 1. 7. II, 7. III, 5. 9. *Beza* I, 1—9. II, 1—5. *Rosch haschana* I, 1. *Chagiga* I, 1—3. II, 3. 4. *Jebamoth* I, 4. III, 1. 5. IV, 3. VI, 6. XIII, 1. XV, 2. 3. *Kethuboth* V, 6. VIII, 1. 6. *Nedarim* III, 2. 4. *Nasir* II, 1. 2. III, 6. 7. V, 1. 2. 3. 5. *Sota* IV, 2. *Gittin* IV, 5. VIII, 4. 8. 9. IX, 10. *Kidduschin* I, 1. *Baba mezia* III, 12. *Baba bathra* IX, 8. 9. *Edujoth* I, 7—14. IV, 1—12. V, 1—5. *Sebachim* IV, 1. *Chullin* I, 2. VIII, 1. XI, 2. *Bechoroth* V, 2. *Kerithoth* I, 6. *Kelim* IX, 2. XI, 3. XIV, 2. XVIII, 1. XX, 2. 6. XXII, 4. XXVI, 6. XXVIII, 4. XXIX, 8. *Ohaloth* II, 3. V, 1—4. VII, 3. XI, 1. 3—6. 8. XIII, 1. 4. XV, 8. XVIII, 1. 4. 8. *Para* XII, 10. *Tohoroth* IX, 1. 5. 7. X, 4. *Mikwaoth* I, 5. IV, 1. V, 6. X, 6. *Nidda* II, 4. 6. IV, 3. V, 9. X, 1. 4. 6—8. *Machschirin* I, 2—4. IV, 4. 5. V, 9. *Sabim* I, 1—2. *Tebul jom* I, 1. *Jadajim* III, 5. *Ukzin* III, 6. 8. 11. — בית שמאי allein: *Berachoth* VI, 5. *Demai* III, 1. *Kilajim* VIII, 5. *Terumoth* IV, 3. *Orla* II, 5. 12. *Beza* II, 6. *Edujoth* III, 10. *Mikwaoth* IV, 5. — Dieses Stellenverzeichniss lehrt, dass die Differenzen sich hauptsächlich auf die im ersten, zweiten, dritten und sechsten Seder der Mischna behandelten Materien beziehen (d. h. 1) die religiösen Abgaben, 2) die Sabbath- und Festfeier, 3) die Ehegesetze und 4) die Reinheitsgesetze), dagegen fast gar nicht auf die im vierten und fünften Seder behandelten Materien (Civil- und Criminalrecht und Opfergesetze). Die letzteren, die nicht das religiöse Thun der Privatpersonen betreffen, sondern entweder rein bürgerliche oder priesterliche Handlungen, sind in den Schulen nicht ebenso eifrig discutirt worden wie erstere. Das Civil- und Criminalrecht hatte überhaupt nicht dasselbe Interesse, wie die religiösen Satzungen. Die Opfergesetze aber sind vermuthlich schon durch die älteren priesterlichen Schriftgelehrten ausgebildet worden und lagen ausserhalb der directen Machtsphäre der Rabbinen. — Aehnlich wie in der Mischna steht es in der Tosephta (s. das Stellenverzeichniss im Index zu Zuckermandel's Ausgabe p. XXXIII). In den Midraschim (Mechiltha, Siphra und Siphre) werden beide Schulen nur selten erwähnt. S. das Stellenverzeichniss bei D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (Berlin, Jahresbericht des Rabbiner-Seminars 1887) S. 84.

37) *Beza* I, 1. *Edujoth* IV, 1. Delitzsch S. 21 f.

38) *Edujoth* IV, 10.

39) *Beza* I, 3.

jüdische Eigenliebe so gerne glauben machen möchte, ist hier, wie man sieht, nirgends die Rede. In der Praxis gewann die mildere Schule Hillel's im Laufe der Zeit die Oberhand; doch gab sie in manchen Punkten freiwillig ihre Ansicht auf und trat der Schule Schammai's bei[40]), und in anderen folgte man später weder der Meinung Hillel's noch der Schammai's[41]).

An den Namen Hillel's knüpft sich auch eine Einrichtung, die | zwar dem Gesetz widersprechend, aber in der Lage der Dinge wohlbegründet und gewiss von wohlthätigen Folgen war. Die gesetzliche Bestimmung, dass in jedem siebenten Jahre alle Schulden erlassen werden sollten (*Deut.* 15, 1—11), hatte nämlich die üble Folge, „dass die Leute Anstand nahmen, einander Geld zu leihen", obwohl das Gesetz selbst ermahnte, dass man nicht um dieser Bestimmung willen zurückhaltend im Ausleihen sein solle (*Deut.* 15, 9). Um nun diesen Uebelstand zu beseitigen, wurde unter Hillel's Einfluss der sogenannte Prosbol eingeführt (פְּרוֹזְבּוֹל = *προσβολή*, das Hinbringen, Uebergeben, nämlich einer Declaration; wir würden sagen: die protokollarische Erklärung)[42]). Es wurde nämlich dem Gläubiger gestattet, vor Gericht eine Erklärung abzugeben folgenden Inhalts: מוֹסֵר אֲנִי לָכֶם אִישׁ פְּלוֹנִי וּפְלוֹנִי הַדַּיָּנִים שֶׁבְּמָקוֹם פְּלוֹנִי שֶׁכָּל חוֹב שֶׁיֵּשׁ לִי שֶׁאֶגְבֶּנּוּ כָּל זְמַן שֶׁאֶרְצֶה „Ich der und der übergebe[43]) euch den Richtern des und des Ortes (die Erklärung), dass ich jede mir ausstehende Schuld, wann ich wolle, jederzeit einfordern dürfe". Durch einen solchen bei Gericht niedergelegten Vorbehalt war der Gläubiger auch für das Sabbathjahr gesichert und brauchte nun nicht wegen der Rücksicht auf dieses mit seinem Gelde zurückhaltender zu sein. Dem Credit war dadurch wieder eine solide Grundlage geschaffen[44]).

Als Sohn Hillel's wird von jüdischen und christlichen Gelehrten

---

40) *Edujoth* I, 12—14.

41) Z. B. *Edujoth* I, 1—3. Vgl. überh. die in Anm. 36 citirten Stellen.

42) Nach Anderen soll פרוזבול = *πρὸς βουλήν* sein, was aber sehr unwahrscheinlich ist.

43) מסר „übergeben" (wovon auch מָסוֹרֶת die Ueberlieferung) entspricht dem griechischen *προσβάλλειν*.

44) Vgl. über den Prosbol bes. *Schebiith* X, 3—7 (die Formel: *Schebiith* X, 4); Einführung durch Hillel: *Schebiith* X, 3. *Gittin* IV, 3; überhaupt: *Pea* III, 6. *Moed katan* III, 3. *Kethuboth* IX, 9. *Ukzin* III, 10. — Solche Prosbol-Erklärungen sind wohl zu verstehen unter den *συμβόλαια τῶν δεδανειχότων*, welche nach *Jos. Bell. Jud.* II, 17, 6 im Archiv zu Jerusalem niedergelegt waren. — Literatur: *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 1806 *sq.* *Guisius* in Surenhusius' Mischna I, 196. Jost, Gesch. des Judenth. I, 265 f. Hamburger, Real-Enc. II, 939 f. (Art. Prosbul). Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* פרוזבול, und die oben Anm. 26 angeführte Literatur über Hillel.

in der Regel ein Simon genannt, der wiederum der Vater Gamaliel's I gewesen sein soll. Die Existenz dieses Simon und damit das ganze genealogische Verhältniss ist aber höchst fragwürdig[45]. Eine | sichere historische Persönlichkeit ist erst wieder Gamaliel I, רַבָּן גַּמְלִיאֵל הַזָּקֵן, wie er zum Unterschied von Gamaliel II in der Mischna genannt wird[46]. Zu seinen Füssen sass bekanntlich der Apostel Paulus (Ap.-Gesch. 22, 3); und er war es, der einst im Synedrium den Rath gab, die angeklagten Apostel frei zu lassen, da ihr Werk, falls es von Menschen sei, ohnehin vergehen werde;

---

45) In der Mischna kommt dieser Simon überhaupt nicht vor. Er taucht erst im babylonischen Talmud auf und wird auch hier noch nicht als Sohn Hillel's bezeichnet, sondern nur als Inhaber der Nasi-Würde zwischen Hillel und Gamaliel I. Die ganze Stelle lautet (*Schabbath* 15ª unten): הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן לפני הבית מאה שנה „Hillel und Simon, Gamaliel und Simon führten die Nasi-Würde zur Zeit des Tempelbestandes hundert Jahre lang" (d. h. während der letzten hundert Jahre vor der Zerstörung des Tempels). Bei der Werthlosigkeit dieser spät-talmudischen Notiz ist denjenigen Gelehrten beizustimmen, welche die Existenz jenes Simon überhaupt bestreiten. So namentlich Kaempf, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1854, S. 39 ff. 98 ff.; auch Lebrecht, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben XI, 1875, S. 278 Anm. Abgesehen von *b. Schabbath* 15ª wird jener angebliche Simon im ganzen Talmud, sowohl im jerusalemischen als im babylonischen, sonst nirgends erwähnt (Kaempf, Monatsschrift 1854, S. 98). Kaempf meint daher, dass an der angeführten Stelle statt „Hillel und Simon" zu lesen sei „Schemaja und Hillel". — Aeltere Ansichten s. bei *Wolf, Biblioth. Hebr.* II, 861 *sq.*

46) *Orla* II, 12. *Rosch haschana* II, 5. *Jebamoth* XVI, 7. *Sota* IX, 15. *Gittin* IV, 2—3. An allen diesen Stellen heisst er ausdrücklich „der Alte" (הַזָּקֵן). Ausserdem ist, abgesehen von *Aboth* I, 16, wahrscheinlich auch noch *Pea* II, 6 und *Schekalim* VI, 1 dieser ältere Gamaliel gemeint. An allen anderen Stellen ist es zweifelhaft. Insonderheit hat der berühmte gesetzeskundige Sklave Tabi (טָבִי) nicht im Dienste des älteren, sondern des jüngeren Gamaliel gestanden (*Berachoth* II, 7. *Sukka* II, 1). Nur *Pesachim* VII, 2, wo es heisst, dass Gamaliel dem Tabi das Braten des Passa auf einem Roste befohlen habe, scheint Gamaliel I gemeint zu sein. Wenn hier nicht eine Verwechselung vorliegt, muss man annehmen, dass Tabi den beiden Gamaliel, dem Grossvater und dem Enkel, gedient hat (so *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 480 *sq.*), oder dass es mehrere Tabi gegeben hat (so Friedmann und Grätz, Theol. Jahrbücher 1848, S. 368 f.). — Vgl. über Gamaliel I überhaupt: *Graunii Historia Gamalielis Viteb.* 1687. — *Wolf, Biblioth. Hebraea* II, 821 *sq.* Ders., *Curae philol. in Nov. Test.*, zu *Act.* 5, 34. — Palmer, Paulus und Gamaliel. Giessen 1806. — Winer, RWB. I, 389. — Pressel in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. IV, 656 f. — Grätz, Gesch. der Juden 3. Aufl. III, 373 ff. 4. Aufl. S. 349 ff. — Jost, Gesch. des Judenth. I, 281 ff. 423. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VI, 256 f. — *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 239—246. — Schenkel im Bibellex. II, 328—330. — Hamburger, Real-Enc. Abth. II Art. „Gamaliel I". — *Ginsburg* in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography t.* II, 1880, *p.* 602—604.

falls es aber von Gott sei, vergebens bekämpft würde (Ap.-Gesch. 5, 34—39). Die christliche Sage hat ihn dafür zum Christen gemacht[47]), während die jüdische Tradition ihn als einen der gefeiertsten Lehrer verherrlicht. „Seit Rabban Gamaliel der Alte todt ist, giebt es keine Ehrfurcht vor dem Gesetze mehr (כְּבוֹד הַתּוֹרָה); und gleichzeitig erstarb Reinheit und Enthaltsamkeit (טָהֳרָה וּפְרִישׁוּת)[48]). Dass auch | er so wenig wie Hillel Präsident des Synedriums war, sehen wir eben aus der Apostelgeschichte (5, 34 ff.), wo er als einfaches Mitglied desselben erscheint. Viel Verwirrung ist hinsichtlich seiner namentlich von christlichen Gelehrten dadurch angerichtet worden, dass man Dinge, die von Gamaliel II gelten, auf ihn übertragen hat; wie z. B. die Wirksamkeit in Jabne und Anderes.

Auch sein Sohn Simon genoss als Schriftgelehrter eines ausserordentlichen Rufes[49]). Josephus sagt von ihm[50]): Ὁ δὲ Σίμων

---

47) *Clement. Recogn.* I, 65 *sqq.* Vgl. auch die Erzählung des Presbyters Lucianus von Jerusalem über die Auffindung der Gebeine des Märtyrers Stephanus (lateinisch bei *Surius Vitae Sanctorum* IV, 502 *sqq.* [3. *August.*], *Baronius Annal. ad ann.* 415, und in der Benedictiner-Ausgabe des Augustinus Bd. VII Anhang; syrisch bei *Land, Anecdota Syriaca t.* III, 1870, *p.* 76—84, und in den *Acta martyrum et sanctorum ed. Bedjan t.* III, 1892, *p.* 188—199; vgl. Nestle, Theol. Litztg. 1893, *col.* 6; hiernach deutsch von Ryssel, Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. XV, 1894, S. 224 f. 233—240), wonach mit den Gebeinen des Stephanus zugleich die des Nikodemus, Gamaliel und seines Sohnes Abibas, die hier alle als Christen erscheinen, aufgefunden wurden. Aus dieser Legende des Lucianus, die schon Gennadius kennt, *Vitae* 46. 47 (s. auch *Fabricius Biblioth. graeca ed. Harles* X, 327), schöpfte der Presbyter Eustratius von Constantinopel, 6. Jahrh., in seinem Buch über den Zustand der Verstorbenen Cap. 23 (griech. herausgeg. von Leo Allatius 1655, s. *Fabricius Bibl. gr.* X, 725. XI, 623). Endlich aus Eustratius giebt wiederum Photius Excerpte in seiner *Bibliotheca cod.* 171. Ueber ein Grabmal der drei Heiligen: Gamaliel, Abibas und Nikodemus zu Pisa s. Wagenseil zu *Sota* IX, 15 (in Surenhusius' Mischna III, 314 *sq.*). Vgl. auch *Thilo, Cod. apocr.* *p.* 501, *Nilles, Kalendarium Manuale* (*ed.* 2. 1896) *p.* 232 *sq* und die hier citirte Literatur.

48) *Sota* IX, 15. — כְּבוֹד הַתּוֹרָה heisst „Ehrfurcht vor dem Gesetz", s. Wagenseil in Surenhusius' Mischna III, 312 *n.* 13, 315 *n.* 20. Vgl. *Nedarim* IX, 1: כבוד אביו = „Ehrerbietung gegen seinen Vater". Aehnlich *Aboth* IV, 12. Der Sinn ist also, dass Niemand mehr solche Ehrfurcht vor dem Gesetz gehabt habe, wie Rabban Gamaliel der Alte.

49) Vgl. über ihn *Joseph. Bell. Jud.* IV, 3, 9. *Vita* 38. 39. 44. 60. Jost I, 446 ff. *Derenbourg p.* 270—272, 474 *sq.* Hamburger Real-Enc. II, 1121. — In der Mischna ist unter dem häufig erwähnten Rabban Simon ben Gamaliel in der Regel der Sohn Gamaliel's II zu verstehen; so namentlich auch *Aboth* I, 18. Auf Simon Sohn Gamaliel's I bezieht sich ausser *Aboth* I, 17 vielleicht nur noch *Kerithoth* I, 7.

50) *Vita* 38.

οὗτος ἦν πόλεως μὲν Ἱεροσολύμων, γένους δὲ σφόδρα λαμπροῦ, τῆς δὲ Φαρισαίων αἱρέσεως, οἳ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν. Ἦν δ' οὗτος ἀνὴρ πλήρης συνέσεως καὶ λογισμοῦ, δυνάμενός τε πράγματα κακῶς κείμενα φρονήσει τῇ ἑαυτοῦ διορθώσασθαι. Er lebte zur Zeit des jüdischen Krieges und nahm während der ersten Periode desselben (66—68 n. Chr.) einen hervorragenden Antheil an der Leitung der Geschäfte. Präsident des Synedriums ist jedoch auch er nicht gewesen.

Von tiefgreifender Bedeutung für die weitere Entwickelung des Schriftgelehrtenthums war der Fall Jerusalem's und die Vernichtung des bis dahin noch relativ selbständigen jüdischen Gemeinwesens. Das alte Synedrium, an dessen Spitze die sadducäischen Hohenpriester gestanden hatten, trat nun für immer vom Schauplatze ab. Die pharisäischen Gesetzeslehrer, die schon im letzten Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels thatsächlich den grössten Einfluss ausgeübt hatten, wurden die alleinigen Führer des Volkes. Der politische Untergang hat also direct zur Folge eine Steigerung der rabbinischen Macht und einen Aufschwung der schriftgelehrten Studien. — Von jetzt an fliessen auch unsere Quellen reichlicher, da die erste Codificirung des jüdischen Rechtes von Männern unternommen wurde, welche mit derjenigen Generation, welche den Untergang der Stadt erlebt hatte, noch direct zusammenhingen.

Ein Hauptsitz der schriftgelehrten Studien wurde nach dem Untergang der heiligen Stadt das seit der Hasmonäerzeit vorwiegend von Juden bewohnte Jamnia oder Jabne. Hier scheinen die angesehensten Gelehrten, welche die Zerstörung Jerusalem's überlebten, sich niedergelassen zu haben [51]). Ausserdem wird namentlich noch Lydda oder Lud als Wohnort von hervorragenden Schriftgelehrten erwähnt [52]). Erst später, etwa seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr., wurde Tiberias der Mittelpunkt der schriftgelehrten Studien.

Der bedeutendste Schriftgelehrte in den ersten Decennien nach der Zerstörung Jerusalem's war Rabban Jochanan ben Sakkai [53]).

---

51) S. überh. *Schekalim* I, 4. *Rosch haschana* II, 8—9. IV, 1—2. *Kethuboth* IV, 6. *Sanhedrin* XI, 4. *Edujoth* II, 4. *Aboth* IV, 4. *Bechoroth* IV, 5. VI, 8. *Kelim* V, 4. *Para* VII, 6.

52) *Rosch haschana* I, 6. *Taanith* III, 9. *Baba mezia* IV, 3. *Jadajim* IV, 3. — *Hieronymus, comm. in Habac.* 2 (*opp. ed. Vallarsi* VI, 623).

53) S. über ihn die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiss (die Titel oben § 3), ferner: Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Sekten II, 13 ff. Landau, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 163—176. Grätz, Gesch. der Juden IV, 10 ff. *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 266 *sq.* 276—288. 302—318. Hamburger,

Die Zeit seines Wirkens erhellt schon daraus, dass er mehrere gesetzliche Bestimmungen oder Gebräuche abänderte „nachdem der Tempel zerstört war“ 54). Seinen Wohnsitz scheint er vorwiegend in Jabne gehabt zu haben 55). Doch wird auch Berur Chail (ברור חיל) als Ort seines Wirkens genannt 56). Und vorübergehend muss er sich auch in Arab (ערב) aufgehalten haben, wo ihm verschiedene gesetzliche Fragen zur Entscheidung vorgelegt wurden 57). Aus seinen gesetzlichen Neuerungen ist etwa hervorzuheben, dass er abschaffte, dass die des Ehebruchs Angeklagte das Bitterwasser zu trinken hatte 58). Wie nahe er noch den Verhältnissen stand, wie sie vor der Zerstörung Jerusalem's existirten, sieht man auch daraus, dass er über gesetzliche Fragen mit Sadducäern disputirte 59), während letztere schon bald nachher aus der Geschichte verschwinden.

Real-Enc. Abth. II S. 464—473. Bacher, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882, S. 145—166 = Die Agada der Tannaiten I, 25—46. Spitz, Rabban Jochanan ben Sakkai, Rector der Hochschule zu Jabneh. Dissertation, Leipzig 1883. Reich, Zur Genesis des Talmud, der Talmud und die Römer (2. Aufl. 1893) S. 37—68. — In der Mischna wird er an folgenden Stellen erwähnt: *Schabbath* XVI, 7. XXII, 3. *Schekalim* I, 4. *Sukka* II, 5. III, 12. *Rosch haschana* IV, 1. 3. 4. *Kethuboth* XIII, 1—2. *Sota* V, 2. 5. IX, 9. 15. *Edujoth* VIII, 3. 7. *Aboth* II, 8—9. *Menachoth* X, 5. *Kelim* II, 2. XVII, 16. *Jadajim* IV, 3. 6. Nur als בן זכאי *Sanhedrin* V, 2. — Die Stellen der Tosephta s. im Index zu Zuckermandel's Ausgabe. Die Stellen in Mechiltha, Siphra und Siphre bei D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (1887) S. 86.

54) *Sukka* III, 12. *Rosch haschana* IV, 1. 3. 4. *Menachoth* X, 5.

55) *Schekalim* I, 4. *Rosch haschana* IV, 1.

56) *Sanhedrin* 32b. *Tosephta Maaseroth* 82, 13 (vgl. *jer. Demai* III, 1 *fol.* 23b. *jer. Maa seroth* II, 3 *fol.* 49d). *Derenbourg* 307. — Manche, wie z. B. Derenbourg, nehmen an, dass Jochanan ben Sakkai sich nach Berur Chail zurückgezogen habe, um das Regiment in Jabne dem Gamaliel II zu überlassen (*Histoire p.* 306—310, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. Neue Folge, Jahrg. I, 1892/93, S. 304). Andere wollen, mehr phantasiereich als überzeugend, Berur Chail und Jabne identificiren. So Grätz, Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 529—533 (Berur Chail sei das *Jamnia intus* des Plinius) und Samuel Krauss, Magazin für die Wissensch. des Judenth. XX, 1893, S. 117—122 (ברור = φρούριον [!], חיל = Heer, also Berur Chail = „Militär-Rayon“, womit Jabne gemeint sei).

57) *Schabbath* XVI, 7. XXII, 3. — Arab ist ein Städtchen in Galiläa nicht weit von Sepphoris, s. *Derenbourg, Histoire p.* 318 *not.* 3. *Euseb. Onomast. ed. Lagarde p.* 215: *ἔστι δὲ καὶ κώμη καλουμένη Ἀραβὰ ἐν ὁρίοις Διοκαισαρείας καὶ ἀπὸ τριῶν σημείων Σκυθοπόλεως ἄλλη πρὸς δυσμάς. Carmoly, Itinéraires de la Terre Sainte* (1847) *p.* 383, 453.

58) *Sota* IX, 9. — Im Talmud werden im Ganzen neun von ihm eingeführte Satzungen (תקנות) aufgezählt, *Rosch haschana* 31b, *Sota* 40a, *Derenbourg p.* 304 *sq.*

59) *Jadajim* IV, 6.

Auch ist er der Träger uralter Traditionen, die auf Moses selbst zurückgeführt werden [60]. Die Legende erzählt von ihm dasselbe, was Josephus von sich erzählt: dass er nämlich dem Vespasian seine künftige Erhebung zum Kaiser geweissagt habe [61]. Als seine fünf Schüler werden in der Mischna genannt: R. Elieser ben Hyrkanos, R. Josua ben Chananja, R. Jose der Priester, R. Simon ben Nathanael, R. Eleasar ben Arach [62]. Die bekanntesten und bedeutendsten unter ihnen sind die beiden erstgenannten: R. Elieser und R. Josua.

Etwa gleichzeitig mit Rabban Jochanan ben Sakkai lebte R. Zadok, oder wie sein Name richtiger auszusprechen wäre, R. Zadduk [63]. Er soll schon vor der Zerstörung des Tempels gelebt, aber auch noch mit Gamaliel II, Josua und Elieser verkehrt haben [64]. Neben diesen wird er in der That in der Mischna öfters genannt [65]. An einigen Stellen, nach welchen seine Lebenszeit noch erheblich später anzusetzen wäre, ist wahrscheinlich ein jüngerer R. Zadok gemeint [66].

Ebenfalls in die ersten Decennien nach der Zerstörung des Tempels gehört ein vornehmer priesterlicher Schriftgelehrter R. Chananja „Vorsteher der Priester" (סגן הכהנים) [67]. Derselbe be-

---

60) *Edujoth* VIII, 7. *Jadajim* IV, 3 *fin.* Vgl. oben S. 332.

61) *Midrasch rabba* zu *Thren.* 1, 5. *Derenbourg p.* 282 *sq.* Deutsch bei Wünsche, Der Midrasch Echa rabbati (1881) S. 66 ff.

62) *Aboth* II, 8—9. — Die Abkürzung R. bedeutet Rabbi, während der höhere Titel Rabban vollständig geschrieben zu werden pflegt.

63) S. über ihn: *Derenbourg p.* 342—344. Bacher, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882, S. 208—211 = Die Agada der Tannaiten I, 47—50. — In der Mischna: *Terumoth* X, 9. *Pesachim* VII, 2. *Sukka* II, 5. *Nedarim* IX, 1. *Edujoth* III, 8. VII, 1—4. *Aboth* IV, 5. *Bechoroth* I, 6. *Kelim* XII, 4—5. *Mikwaoth* V, 5. Wegen *Schabbath* XX, 2. XXIV, 5 vgl. Anm. 66. — Die Stellen der Tosephta s. im Index zu Zuckermandel's Ausgabe. — Die Aussprache Zadduk nach dem z. Th. punktirten *cod. de Rossi* 138. Vgl. Σαδδούκ bei den LXX in Ezechiel, Esra und Nehemia.

64) Die Belege für Beides bei Derenbourg und Bacher a. a. O.

65) Neben Gamaliel II: *Pesachim* VII, 2; neben Josua: *Edujoth* VII. 1 = *Bechoroth* I, 6; neben Elieser: *Nedarim* IX, 1.

66) So *Schabbath* XX, 2. XXIV, 5. Vgl. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 215 = Die Agada der Tannaiten I, 54 f. — Erkennt man die Existenz dieses jüngeren R. Zadok an, so entsteht allerdings die Frage, ob nicht auch noch andere Stellen auf ihn zu beziehen sind.

67) S. über ihn: *Derenbourg p.* 368—370. Hamburger Real-Enc. II, 131. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 216—219 = Die Agada der Tannaiten I, 55—58. — Der Name lautet nach den besten Zeugen nicht Chanina, sondern Chananja (so *cod. de Rossi* 138 und die von Lowe herausgegebene Cambridger Handschrift). — Ueber das Amt eines priesterlichen סגן s. oben S. 265.

richtet, was sein Vater im Tempel gethan, und was er selbst noch im Tempel gesehen habe [68]), und erscheint in der Mischna überhaupt fast nur als Berichterstatter über die Details des priesterlichen Cultus [69]). Charakteristisch für ihn als vornehmen Priester ist seine Aufforderung, auch für das Wohl der (heidnischen) Obrigkeit zu beten [70]).

Zu der ersten Generation nach der Zerstörung des Tempels gehört ferner R. Elieser ben Jakob [71]). Es ist nämlich von dem in der Mischna ziemlich häufig citirten erheblich späteren R. Elieser ben Jakob höchst wahrscheinlich ein älterer gleichnamiger Gelehrter zu unterscheiden, der nicht lange nach der Zerstörung des Tempels lebte [72]). Dessen Oheim hat noch als Levit im Tempel gedient [73]); er selbst wird bei der Beschreibung des Tempels im Tractat Middoth öfters als Gewährsmann angeführt [74]); ja die spätere Tradition schreibt ihm sogar die Abfassung des ganzen Tractates zu [75]). Im Einzelnen wird sich nicht mehr entscheiden lassen, welche Stellen auf den älteren und welche auf den jüngeren R. Elieser ben Jakob zu beziehen sind. Vielleicht dürfen dem ersteren die auf die Cultusverhältnisse bezüglichen Angaben zugeschrieben werden [76]).

Nur ein paar Decennien jünger als Jochanan ben Sakkai ist Rabban Gamaliel II, Sohn Simon's und Enkel Gamaliel's I, der angesehenste Gelehrte um die Wende des Jahrhunderts (etwa 90—110 n. Chr.) [77]). Der Gerichtshof zu Jabne, an dessen Spitze er stand,

---

68) *Sebachim* IX, 3. XII, 4.

69) S. überh.: *Pesachim* I, 6. *Schekalim* IV, 4. VI, 1. *Edujoth* II, 1—3. *Aboth* III, 2. *Sebachim* IX, 3. XII, 4. *Menachoth* X, 1. *Negaim* I, 4. *Para* III, 1.

70) *Aboth* III, 2.

71) *Derenbourg p.* 374 *sq.* Bacher, Monatsschrift 1882, S. 228—233 = Die Agada der Tannaiten I, 67—72.

72) So auch Derenbourg 375 *n.* 2 und Bacher 228 = 67. — Der jüngere Elieser ben Jakob war ein Zeitgenosse des R. Simon, um 150 n. Chr. (*Para* IX, 2), und berichtet im Namen des Chananja ben Chakinai, der wiederum im Namen des R. Akiba berichtet (*Kilajim* IV, 8. *Tosephta Negaim* 617, 38. *Tohoroth* 672, 15 *ed. Zuckermandel*). — Auch der jüngere heisst nach entscheidendem Zeugniss der Handschriften Elieser, nicht Eleasar, wie Bacher im zweiten Bande seines Werkes schreibt (Agada der Tannaiten II, 283).

73) *Middoth* I, 2.

74) *Middoth* I, 2. 9. II, 5. 6. V, 4. Vgl. *Schekalim* VI, 3.

75) *Joma* 16a. *Derenbourg* 374 *n.* 1.

76) So die Angaben über die Priesterehen (*Bikkurim* I, 5. *Kidduschin* IV, 7), über das Opfer-Ritual (*Menachoth* V, 6. IX, 3. *Tamid* V, 2), über die Erstgeburt des Viehes (*Bechoroth* III, 1), über die heiligen Sänger (*Arachin* II, 6), über das Proselyten-Opfer (*Kerithoth* II, 1).

77) S. über ihn die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiss, ferner: Jost, Gesch. des Judenth. II, 25 ff. Landau, Monatsschr.

war zu seiner Zeit allgemein als die oberste Autorität in Israel anerkannt[78]). Die bedeutendsten Gelehrten sammelten sich hier um ihn; und in diesem angesehenen Kreise galt wieder Gamaliel als die entscheidende Autorität[79]). Unter den Gelehrten, die in näherem Verkehre mit ihm standen, waren der etwa gleichalterige R. Josua und der jüngere R. Akiba die hervorragendsten[80]). Mit dem ebenfalls gleichzeitigen und berühmten R. Elieser ben Hyrkanos scheint dagegen Gamaliel nicht in näherer Beziehung gestanden zu haben. Wenigstens findet sich in der Mischna keine Spur davon, und die spätere Tradition erzählt im Gegentheil, dass Elieser von Gamaliel mit dem Bann belegt worden sei (s. weiter unten). Mit R. Josua, R. Akiba und dem ebenfalls angesehenen R. Eleasar ben Asarja zusammen unternahm Gamaliel einst eine Seereise nach Rom, die in der rabbinischen Literatur eine gewisse Berühmtheit erlangt hat[81]). — Wegen seines allzu autokratischen Wesens soll er einst von den 72 Aeltesten seiner Stelle als Vorsitzender enthoben und statt seiner R. Eleasar ben Asarja eingesetzt worden sein. Doch sei Gamaliel, da er sich reumüthig zeigte, bald wieder in sein Amt eingesetzt

---

für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 283—295. 323—335. Grätz, Geschichte der Juden IV, 30 ff. 423 f. *Derenbourg p.* 306—313. 319—346. Hamburger, Real-Enc. II, 237—250. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 245—267 = Die Agada der Tannaiten I, 78—100. Scheinin, Die Hochschule zu Jamnia und ihre bedeutendsten Lehrer, mit besonderer Rücksicht auf Rabbi Gamaliel II. Halle, Diss. 1878. Ginsburg in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography t.* II, 1880, *p.* 604—608. Reich, Zur Genesis des Talmud, der Talmud und die Römer (2. Aufl. 1893) S. 115—135. — Die Chronologie ergiebt sich schon daraus, dass sein jüngerer Zeitgenosse Akiba eine Rolle im Barkochbakrieg spielte.

78) *Rosch haschana* II, 8-9. *Kelim* V, 4. Vgl. *Derenbourg p.* 319—322. — In Kephar-Othnai, wo wir Gamaliel einmal treffen (*Gittin* I, 5), scheint er sich nur vorübergehend aufgehalten zu haben.

79) Als daher einst während einer längeren Abwesenheit Gamaliel's entschieden werden musste, ob das Jahr ein Schaltjahr sein solle, geschah dies nur unter dem Vorbehalt der nachträglichen Zustimmung Gamaliel's (*Edujoth* VII, 7). — Vgl. für die Autoritätsstellung Gamaliel's auch die Formel „Rabban Gamaliel und die Aeltesten" (*Maaser scheni* V, 9. *Schabbath* XVI, 8. *Erubin* X, 10).

80) Ueber die Beziehungen des Gamaliel, Josua und Akiba zu einander vgl. bes. *Maaser scheni* V, 9. *Erubin* IV, 1. *Rosch haschana* II, 8—9. *Maaser scheni* II, 7. *Sukka* III, 9. *Kerithoth* III, 7—9. *Negaim* VII, 4. — Gamaliel und Josua: *Jadajim* IV, 4. — Gamaliel und Akiba: *Rosch haschana* I, 6. *Jebamoth* XVI, 7.

81) *Erubin* IV, 1—2. *Maaser scheni* V, 9. *Schabbath* XVI, 8. — Grätz, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 192—202. *Derenbourg p.* 334—340. *Renan, Les évangiles* (1877) *p.* 307 *sqq.* Bacher, Monatsschr. 1882, S. 251 ff. = Die Agada der Tannaiten I, 84 ff.

worden, indem Eleasar freiwillig auf dasselbe verzichtete[82]. Die Erhebung des Eleasar zum Schulhaupt durch 72 Aelteste ist allerdings schon durch die Mischna bezeugt[83]. — In seinen gesetzlichen Entscheidungen folgte Gamaliel der Schule Hillel's; es wird als Ausnahme erwähnt, dass er in drei Dingen erschwerend nach der Schule Schammai's entschied[84]. Im Allgemeinen charakterisirt er sich ebenso durch gesetzliche Strenge[85], wie andererseits durch eine gewisse Weltförmigkeit, ja Unbefangenheit des Urtheils[86].

Die zwei berühmtesten Zeitgenossen Gamaliel's waren R. Josua ben Chananja und R. Elieser ben Hyrkanos, beide Schüler des Jochanan ben Sakkai[87]. Beide finden wir auch häufig über gesetzliche Fragen mit einander disputirend, an welchem Verkehre auch der jüngere Akiba theilnahm[88]. Mit Gamaliel scheint nur Josua, nicht aber Elieser in Verkehr gestanden zu haben. Nach der späteren Ueberlieferung wäre dies daraus zu erklären, dass Elieser von Gamaliel excommunicirt worden ist[89]. — R. Josua stammte aus levitischem Geschlecht[90]. Er war sanften und nachgiebigen Charakters und ordnete sich darum auch dem unbeugsamen

---

82) *jer. Berachoth* IV, 1 *fol.* 7[cd]. *bab. Berachoth* 27[b] (deutsch bei Pinner, Talmud Babli, Tractat Berachoth, 1842; lateinisch in Surenhusius' Mischna II, 337. III, 247). Jost, Gesch. des Judenth. II, 28 ff. Grätz, Gesch. der Juden IV, 35 ff. *Derenbourg p.* 327—329.

83) *Sebachim* I, 3. *Jadajim* III, 5. IV, 2.

84) *Beza* II, 6. *Edujoth* III, 10.

85) *Berachoth* II, 5—6.

86) Vgl. ausser der Reise nach Rom auch seinen Verkehr mit dem Statthalter (*Hegemôn*) von Syrien (*Edujoth* VII, 7), und seinen Besuch des Bades der Aphrodite zu Akko, obwohl sich in demselben eine Statue der heidnischen Göttin befand (*Aboda sara* III, 4).

87) *Aboth* II, 8. Vgl. *Edujoth* VIII, 7. *Jadajim* IV, 3 *fin.*

88) Ueber die Beziehungen des Josua, Elieser und Akiba zu einander vgl. bes. *Pesachim* VI, 2. *Jebamoth* VIII, 4. *Nedarim* X, 6. *Nasir* VII, 4. *Edujoth* II, 7. — Josua und Elieser: *Pesachim* VI, 5. *Taanith* I, 1. *Sebachim* VII, 4. VIII, 10. *Nasir* VII, 4. — Josua und Akiba: *Pesachim* IX, 6. *Sanhedrin* VII, 11. — Elieser und Akiba: *Pea* VII, 7. *Kerithoth* III, 10. *Schebiith* VIII, 9—10.

89) *jer. Moed katan* III, 1 *fol.* 81[d]. *bab. Baba mezia* 59[b]. Jost, Gesch. des Judenth. II, 35. Grätz, Gesch. der Juden IV, 47. *Derenbourg* 324 *sq.* Bassfreund, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1898, S. 49—57.

90) Dies erhellt aus *Maaser scheni* V, 9. — Vgl. über Josua überh.: die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiss, ferner: Grätz, Gesch. der Juden IV, 50 ff. 426 f. *Derenbourg p.* 319 *sqq.* 416 *sqq.* Hamburger, Real-Enc. II, 510—520. Bacher, Monatsschr. 1882, 340—359. 433—464. 481—496 = Die Agada der Tannaiten I, 129—194.

Gamaliel unter[91]. „Seit R. Josua todt ist, giebt es keine Herzensgüte (טוֹבָה) mehr in der Welt“[92]. Sein Wahlspruch war: „Neid, | böse Begierde und Menschenhass bringen den Menschen aus der Welt“[93]. — Als Ort seines Wirkens wird Pekiin oder Bekiin (פקיעין, בקיעין) genannt[94]; bei seinen nahen Beziehungen zu Gamaliel ist aber jedenfalls anzunehmen, dass er theilweise auch in Jabne gelebt hat. Die Legende erzählt von ihm u. A., dass er mit Kaiser Hadrian verschiedene Gespräche über religiöse Gegenstände geführt habe[95]. — Im Gegensatz zu dem nachgiebigen Josua war R. Elieser ein starrer, unbeugsamer Charakter, dabei auf's strengste an der Tradition festhaltend, die er vermöge seines treuen Gedächtnisses und seiner umfassenden Gelehrsamkeit wie kein Anderer beherrschte[96]. Sein Lehrer Jochanan ben Sakkai rühmte an ihm, dass er war wie eine mit Kalk belegte Cisterne, die keinen Tropfen verliert[97]. Was er aber als Tradition kannte, davon war er durch keine Gründe und Vorstellungen abzubringen. Daher das gespannte Verhältniss zu Gamaliel, obwohl er dessen Schwager gewesen sein soll[98]. Sein Wohnsitz war Lydda[99]. Die seltsame Meinung eines neueren Gelehrten, dass er sich zum Christenthum hingeneigt habe, ja heimlich Christ gewesen sei[100], stützt sich auf eine Legende, die in Wahrheit das Gegentheil beweist: Elieser wird einst vor das heidnische Gericht geführt und sieht dies als gerechte Strafe Gottes

---

91) *Rosch haschana* II, 8—9. *Derenbourg* 325—327.

92) *Sota* IX, 15. Die Parallelstellen in Tosephta und Talmud drücken in verschiedenen Variationen den Gedanken aus, dass es seit R. Josua's Tod keinen „guten Rath“ mehr gebe (s. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 446 = Die Agada der Tannaiten I, 161).

93) *Aboth* II, 11: עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות.

94) פקיעין *Sanhedrin* 32b. *Tosephta Sota* 307, 8. בקיעין *jer. Chagiga* I, 1. *Derenbourg* 307. — Es lag zwischen Lydda und Jabne, s. bes. *jer. Chagiga* I, 1 (mitgetheilt bei *Reland, Palaestina p.* 621), auch *bab. Chagiga* 3a, *Neubauer, La géographie du Talmud p.* 81, Hamburger, Real-Enc. Abth. II, S. 98.

95) Bacher, Monatsschr. 1882, 461 ff. 481 ff. = Die Agada der Tannaiten I, 176 ff.

96) S. über ihn: die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiss, ferner: Grätz, Gesch. der Juden IV, 43 ff. 425 f. *Derenbourg* 319 *sqq.* 366 *sqq.* Hamburger II, 162—168. Bacher, Monatsschr. 1882, 289—315. 337—359. 433—445 = Die Agada der Tannaiten I, 100—160. Ginsburg in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography* II, 90—93.

97) *Aboth* II, 8.

98) *Schabbath* 116a. *Derenbourg* 323.

99) *Jadajim* IV, 3. *Sanhedrin* 32b. *Derenbourg* 307.

100) *Toetterman, R. Eliezer ben Hyrcanos sive de vi qua doctrina Christiana primis seculis illustrissimos quosdam Judaeorum attraxit. Lipsiae* 1877. — Vgl. Theol. Litztg. 1877, 687—689.

dafür an, dass er an der spitzfindigen Lösung einer gesetzlichen Frage, die ein Judenchrist als von Jesu stammend ihm mitgetheilt hatte, Gefallen gefunden habe[101]).

Neben den zuletzt Genannten nimmt eine ehrenvolle Stellung auch R. Eleasar ben Asarja ein[102]), ein vornehmer und reicher Priester, dessen Stammbaum auf Esra zurückgeführt wird[103]). Sein Reichthum war so gross, dass man sagte, seit er todt ist, gebe es keinen Reichthum unter den Gelehrten mehr[104]). Von seinen Beziehungen zu Gamaliel, Josua und Akiba, seiner gemeinschaftlichen Reise mit diesen nach Rom, seiner Erhebung zum Vorsitzenden durch die 72 Aeltesten und seinem freiwilligen Rücktritt von dieser Stellung ist bereits oben die Rede gewesen. Schon aus diesen persönlichen Beziehungen ergiebt sich, dass er in Jabne gewirkt hat, was auch sonst noch bezeugt ist[105]). In persönlicher Beziehung stand er auch mit R. Ismael und R. Tarphon, den Zeitgenossen Akiba's[106]).

Ein Zeitgenosse Gamaliel's und Josua's war ferner R. Dosa ben Archinos (oder Harkinas)[107]). Von ihm wird namentlich berich-

---

101) Die Legende findet sich in zweifacher Redaction: 1) *Aboda sara* 16b, deutsch bei Ewald, Abodah sarah oder der Götzendienst, 1868, S. 120—122. 2) *Midrasch rabba* zu *Koheleth* 1, 8, deutsch bei Wünsche, Der Midrasch Koheleth, 1880, S. 14 f. — S. überh.: Jost II, 41 f. Grätz, IV, 47 f. *Derenbourg* 357—360. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 301 f. = Die Agada der Tannaiten I, 112 f. Laible, Jesus Christus im Thalmud, 1891, S. 58 f. (hier im Anhang S. 13*—14* auch beide hebräische Texte, mitgetheilt von Dalman).

102) S. über ihn: *Derenbourg* 327 *sqq.* Hamburger II, 156—158. Bacher, Monatsschr. 1883, S. 6—27 = Die Agada der Tannaiten I, 219—240. Derenbourg, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. Neue Folge Jahrg. I, 1893, S. 395—398. — Der Name lautet nach den besten Zeugen nicht Elieser, sondern Eleasar (im *cod. de Rossi* 138 und in der Cambridger Handschrift gewöhnlich לעזר. Letzteres ist die in der paläst. Umgangssprache jener Zeit herrschende Form für אלעזר, griech. *Λάζαρος Ev. Luc.* 16, 20 ff. *Joh.* 11, 1 ff. *Joseph. Bell. Jud.* V, 13, 7).

103) Bacher, Monatsschr. 1883, S. 7 = Die Agada der Tannaiten I, 220. — Dass er Priester war, erhellt aus *Maaser scheni* V, 9.

104) *Sota* IX, 15.

105) *Kethuboth* IV, 6. — Einige Sentenzen Eleasar's s. *Aboth* III, 17.

106) Eine Disputation zwischen ihm, Tarphon, Ismael und Josua s. *Jadajim* IV, 3. — Eleasar und Ismael auch *Tosephta Berachoth* 1 *lin.* 15 *ed. Zuckermandel.* — Eleasar und Akiba: *Tosephta Berachoth* 1, 12. *Schabbath* 113, 23.

107) S. *Derenbourg* 368 *sq.* 370 *sq.* Hamburger II, 155. — Der Name des Vaters lautet im *cod. de Rossi* 138 ארכינס, sonst gewöhnlich הרכינס, ist aber jedenfalls nicht gleich Hyrkanos, sondern gleich Archinos.

tet, dass er den Josua zur Unterwerfung unter Gamaliel bewogen habe [108]).

Zu den jüngeren Männern dieser Generation gehört weiter R. Eleasar ben Zadok, der Sohn des bereits erwähnten R. Zadok [109]). Wie der Vater, so stand auch der Sohn dem Gamaliel nahe und berichtet daher über dessen Verfügungen und über gesetzliche Sitten seines Hauses [110]).

| Eine selbständige Stellung unter den Gelehrten dieser Zeit nimmt R. Ismael ein [111]). Zwar finden wir ihn gelegentlich in Jabne [112]); auch verkehrte er mit seinen berühmten Zeitgenossen R. Josua, Eleasar ben Asarja, Tarphon und Akiba [113]). Aber seinen gewöhnlichen Wohnsitz hatte er im Süden Palästina's, an der Grenze Edom's in einem Dorfe Kephar-Asis (כפר עזיז), wo Josua ihn einst besuchte [114]). Dem Alter nach scheint er dem Tarphon

---

108) *Rosch haschana* II, 8—9. — Sonst vgl.: *Erubin* III, 9. *Kethuboth* XIII, 1—2. *Edujoth* III, 1—6. *Aboth* III, 10. *Chullin* XI, 2. *Ohaloth* III, 1. *Negaim* I, 4.

109) S. über ihn: *Derenbourg p.* 342—344. Bacher, Monatsschr. 1882, S. 211—215 = Die Agada der Tannaiten I, 50—54. — Wie bei R. Zadok, so sind wahrscheinlich auch bei Eleasar ben Zadok zwei Gelehrte des gleichen Namens zu unterscheiden, ein älterer und ein jüngerer (so *Frankel, Darke hamischna p.* 98. 178, Bacher, Monatsschr. 1882, 215 = Die Agada der Tannaiten I, 54; anders *Derenbourg p.* 262 *n.* 2, 344 *n.* 4). Der jüngere berichtet im Namen des R. Meir (*Kilajim* VII, 2), lebte also erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Der Name beider lautet nach den besten Zeugen nicht Elieser, sondern Eleasar (*cod. de Rossi* 138 und die Cambridger Handschrift haben vorwiegend לעזר).

110) *Tosephta Challa* 99, 9. *Schabbath* 111, 15. *Jom tob* 202, 28. 204, 15—16. *Kidduschin* 336, 13 (*ed. Zuckermandel*).

111) S. über ihn: Grätz, Gesch. der Juden IV, 60 ff. 427 ff. *Derenbourg p.* 386—395. Hamburger II, 526—529. Bacher, Monatsschr. 1883, 63 ff. 116 ff. 209 ff. = Die Agada der Tannaiten I, 240—271. Petuchowski, Der Tanna R. Ismael, Halle, Dissert. 1892 (im Buchhandel 1894). — Ueber die Schule Ismael's: D. Hoffmann, Magazin für die Wissensch. des Judenth. XI. Jahrg. 1884, S. 17—30. Ders., Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, Berlin, 1887 (Jahresbericht des Rabbiner-Seminars). Königsberger, Die Quellen der Halachah. 1. Teil. Der Midrasch, Berlin 1890.

112) *Edujoth* II, 4.

113) Josua und Ismael: *Kilajim* VI, 4. *Aboda sara* II, 5. *Tosephta Para* 638, 35. — Akiba und Ismael: *Edujoth* II, 6. *Mikwaoth* VII, 1. — Ueber eine Disputation zwischen Tarphon, Eleasar ben Asarja, Ismael und Josua s. *Jadajim* IV, 3. — Dass aber z. B. Josua und Ismael nicht an demselben Orte wohnten, sieht man aus *Kilajim* VI, 4. *Tosephta Bechoroth* 536, 24. Dasselbe erhellt in Betreff Akiba's aus *Erubin* I, 2. *Tosephta Sabim* 677, 6 (Schüler Ismael's berichten vor Akiba über des ersteren Lehre).

114) An der Grenze Edom's: *Kethuboth* V, 8. In Kephar-Asis: *Kilajim* VI, 4. Ueber Kephar-Asis vgl. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by*

und Akiba näher gestanden zu haben als dem Josua: den Josua befrägt er und geht (wie ein Schüler) „hinter ihm her“; mit Tarphon und Akiba verkehrt er wie mit Seinesgleichen[115]. Von besonderem Interesse wäre es, wenn sein Vater wirklich, wie die Ueberlieferung will, noch fungirender Hoherpriester gewesen wäre. Die Sache ist aber mehr als fraglich, und nur so viel wahrscheinlich, dass er aus priesterlichem Geschlechte stammte[116]. — In der Geschichte der Halacha repräsentirt Ismael eine eigene Richtung: im Unterschied von der gekünstelten und willkürlichen Exegese Akiba's hält er sich mehr an den einfachen und wörtlichen Sinn der Schrift, was aber freilich nur in sehr relativem Sinne zu verstehen ist[117]. Ihm wird auch die Aufstellung der dreizehn Middoth oder exegetischen Regeln für die halachische Exegese zugeschrieben[118]. Von ihm und seiner Schule stammt ein grosser Theil des in zweien der ältesten Midraschim (Mechilta zu Exodus, und Siphre zu Numeri und Deuteronomium) enthaltenen exegetischen Materiales, wenn diese auch nicht, wie die Ueberlieferung will, ausschliesslich aus seiner Schule hervorgegangen sind[119]. — Nach der Legende soll Ismael wie die meisten seiner Zeitgenossen im Barkochba-Kriege als Märtyrer gestorben sein[120].

Unter den Gelehrten, welche noch mit Gamaliel, Josua und Elieser verkehrt, aber zu ihnen mehr oder weniger im Schülerverhältniss gestanden hatten, ist bei weitem der berühmteste R. Akiba ben Joseph[121]. Seine Blüthezeit fällt um 110—135 n. Chr. Von

---

Conder and Kitchener III, 315. 348—350. — Auf eine Wirksamkeit in Peräa deutet *Mikwaoth* VII, 1, wonach Leute aus Medaba, der bekannten moabitischen Stadt, über Ismael's Lehre berichten.

115) Vgl. die in Anm. 113 citirten Stellen; in Betreff Josua's bes. *Aboda sara* II, 5. *Tosephta Para* 638, 35. Bacher, Monatsschr. 1883, 64 = Die Agada der Tannaiten I, 241.

116) S. *Derenbourg p.* 387 *sq.*

117) Vgl. in der Kürze: Hamburger S. 528. Bacher, Monatsschr. 1883, 73 f. = Die Agada der Tannaiten I, 250 f. Ueber die wörtliche Exegese in der tannaitischen Periode überhaupt s. Dobschütz, Die einfache Bibelexegese der Tannaim, Breslau 1893.

118) S. darüber oben S. 336 f. und *Derenbourg p.* 389—391.

119) Auf ihr richtiges Mass zurückgeführt ist die Ueberlieferung z. B. bei Bacher, Monatsschr. 1883, S. 66 f. = Agada der Tannaiten I, 243 f. Sonst vgl. über beide Midraschim oben § 3, und die in Anm. 111 genannte Literatur.

120) Grätz IV, 175. *Derenbourg* 436.

121) S. über ihn: die hebräisch geschriebenen Werke von Frankel, Brüll und Weiss, ferner: Jost, Gesch. des Judenth. II, 59 ff. Landau, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1854, S. 45—51. 81—93. 130—148. Grätz, Gesch. der Juden IV, 53 ff. 427 ff. Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 376 ff. *Derenbourg p.* 329—331. 395 *sqq.* 418 *sqq.* Hamburger

seinen Beziehungen zu Gamaliel, Josua und Elieser ist bereits die Rede gewesen (Anm. 80, 81 und 88). An Einfluss und an Glanz des Namens hat er sie alle übertroffen. Keiner hat so zahlreiche Schüler um sich versammelt [122]), keiner ist von der Legende so verherrlicht worden wie er. Aus dem Kranz der Sage ist aber das historisch Gesicherte kaum noch herauszupflücken. Nicht einmal der Ort seines Wirkens ist sicher bekannt: nach der Mischna scheint es Lydda gewesen zu sein [123]), der babylonische Talmud nennt Bene Barak (בני ברק) [124]). Die von ihm mitgetheilten Sentenzen charakterisiren nicht nur seinen gesetzlich strengen Standpunkt, sondern zeigen, dass er auch dogmatisch-philosophische Fragen zum Gegenstand seines Nachdenkens gemacht hat [125]). Mit dem religiösen Eifer verband er, wie die alten Zeloten, den nationalen Patriotismus. Daher begrüsste er in dem politischen Helden **Barkochba** den erschienenen Messias [126]) und soll auch als eines der vornehmsten Opfer für die nationale Sache den Märtyrertod gestorben sein [127]). — Von seiner exegetischen Methode lässt sich eigentlich nur sagen, dass sie eine Steigerung und Ausartung der bei den Rabbinen überhaupt | herrschenden Methode ist: es ist die Kunst, „aus jedem Häkchen des Gesetzes Haufen von Halachoth abzuleiten" [128]). Um dies zu erreichen, wird namentlich nach dem Grundsatz verfahren,

---

II, 32—43. **Bacher**, Monatsschr. 1883, S. 254 ff. 297 ff. 347 ff. 419 ff. 433 ff. — Die Agada der Tannaiten I, 271—348. **Dalman**, Art. „Akiba" in Herzog's Real-Enc. 3. Aufl. I, 281 f. — **Gastfreund**, Biographie des Tanaiten Rabi Akiba (hebräisch geschrieben), Lemberg 1871.

122) *Derenbourg p.* 395 *sq.*

123) *Rosch haschana* I, 6.

124) *Sanhedrin* 32b. *Derenbourg* 307. 395. Vgl. auch *Sanhedrin* 96b, *Gittin* 57b, Midrasch *Vajikra rabba c.* XXI (Wünsche's Uebersetzung S. 142). **Hamburger**, Real-Enc. Abth. I, S. 194, Abth. II, S. 100, ebendas. S. 34 (im Artikel Akiba). *Neubauer, La géographie du Talmud p.* 82. — בני ברק kommt auch im A. T. vor (*Josua* 19, 45). Es lag im Stamme Dan und ist ohne Zweifel identisch mit dem heutigen **Ibn Ibrâk**, zwischen Jope und el-Jehudijeh, etwa 5 röm. *mil. pass.* östlich von Jope (*The Survey of Western Palestine, Memoirs* II, 251, dazu die grosse Karte Blatt XIII. Mühlau in Riehm's Wörterb. Art. Bne Barak, Dillmann, Comm. zu Josua 19, 45). — *Euseb. Onom.* (*ed. Lagarde p.* 237 *s. v.* Βαράχ) verlegt es irrthümlich in die Gegend von Asdod. So auch *Guérin, Judée* II, 68—70.

125) Die Sentenzen: *Aboth* III, 13—16. Darunter III, 15 der Spruch: הכל צפוי והרשות נתונה „Alles ist (von Gott) ersehen, aber die Freiheit ist (dem Menschen) verliehen".

126) *Derenbourg* 425.

127) **Grätz** IV, 176—177. *Derenbourg* 436. **Bacher** 1883, S. 256 = Die Agada der Tannaiten I, 273.

128) **Bacher**, Monatsschr. 1883, 254 f. = Die Agada der Tannaiten I, 271 f.

dass kein Wort im Texte überflüssig sei: gerade die kleinsten, scheinbar überflüssigen Bestandtheile des Textes enthalten die wichtigsten Wahrheiten [129]. Werthvoller als diese exegetischen Künste und von wirklich epochemachender Bedeutung für die Geschichte des jüdischen Rechtes war es, dass zur Zeit Akiba's und wahrscheinlich unter seiner Leitung die bis dahin nur mündlich fortgepflanzte Halacha zum erstenmale codificirt wurde. Die verschiedenen Rechtsmaterien wurden nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet und das geltende Recht unter Anführung der abweichenden Ansichten aller hervorragenderen Gelehrten schriftlich aufgezeichnet. Dieses Werk bildet die Grundlage der uns erhaltenen Mischna des R. Juda ha-Nasi [130].

Ein Zeitgenosse Akiba's war R. Tarphon, ein priesterlicher Schriftgelehrter, der es mit seinen priesterlichen Rechten und Pflichten, so weit es nach der Zerstörung des Tempels noch möglich war, sehr ernst genommen haben soll [131]. Er lebte in Lydda [132] und verkehrte am häufigsten mit Akiba [133], nahm aber auch an einer Disputation mit Eleasar ben Asarja, Ismael und Josua theil [134]. Die späte Legende macht natürlich auch ihn, wie fast alle Schriftgelehrten seiner Zeit, zum Märtyrer im Barkochba-Kriege [135]. Da

---

129) So soll z. B. die Partikel את andeuten, dass ausser dem erwähnten Object auch noch etwas anderes mit gemeint sei. Im Schöpfungsbericht steht את השמים, weil auch Sonne Mond und Sterne mit gemeint sind (Wünsche, Bereschith rabba S. 6 f.). Vgl. *Derenbourg* 397. — Diesem exegetischen Grundsatz suchte der Proselyt Aquila in seiner griechischen Bibelübersetzung dadurch gerecht zu werden, dass er übersetzte *σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν*, worüber Hieronymus seinen berechtigten Spott ergiesst (*Epist.* 57 *ad Pammachium c.* 11, *Opp. ed. Vallarsi* I, 316). Vgl. über Aquila als Schüler Akiba's auch *Hieronymus*, *Comment. in Jes.* 8, 11 ff. (*Vallarsi* IV, 122 *sq.*): *Akibas quem magistrum Aquilae proselyti autumant.* Grätz, Gesch. der Juden IV, 437.

130) Dass unserer Mischna ein älteres Werk aus der Zeit Akiba's zu Grunde liegt, ist aus dem Inhalte fast mit Sicherheit zu schliessen. Dass jenes Werk von Akiba selbst redigirt wurde, darf nach dem Zeugnisse des Epiphanius (*haer.* 33, 9) ebenfalls als wahrscheinlich angenommen werden. Näheres s. § 3. Vgl. auch *Derenbourg p.* 399—401.

131) S. überh.: *Derenbourg* 376—383. Hamburger II, 1196 f. Bacher, Monatsschr. 1883, S. 497—507 = Die Agada der Tannaiten I, 348—358.

132) *Taanith* III, 9. *Baba mezia* IV, 3.

133) *Terumoth* IV, 5. IX, 2. *Nasir* VI, 6. *Bechoroth* IV, 4. *Kerithoth* V, 2—3. *Tosephta Mikwaoth* 654, 4. 660, 33.

134) *Jadajim* IV, 3.

135) Grätz IV, 179. *Derenbourg* 436. Die Legende über diese Märtyrer ist übrigens selbst sehr schwankend. S. Hamburger, Real-Enc. Supplementbd. I, 1886, S. 155—158 (Art. „Zehn Märtyrer"), und oben § 21, III (2. Aufl. I, 582).

dies aber genau denselben Werth hat, wie wenn die christliche Legende sämmtliche Apostel zu Märtyrern macht, so kann er sehr wohl identisch sein mit jenem Trypho, mit welchem Justin zusammentraf und der von sich selbst sagte, dass er wegen des Krieges aus Palästina geflüchtet sei[136]. Eigenthümlich ist, dass gerade von ihm ein scharfes Wort gegen die Evangelien und den christlichen Glauben überliefert wird[137].

Ausser R. Tarphon sind als Zeitgenossen Akiba's noch hervorzuheben: R. Jochanan ben Nuri, der schon zur Zeit Gamaliel's II, Josua's und Elieser's lebte, am häufigsten aber im Verkehr mit Akiba erwähnt wird[138], R. Simon ben Asai oder Ben Asai

---

136) *Justin. Dial. c. Tryphone* c. 1: *εἰμὶ δὲ Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς, φυγὼν τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον, ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορίνθῳ τὰ πολλὰ διάγων.* — Die Namen טרפון und *Τρύφων* sind identisch, denn es lässt sich nicht nachweisen, dass ersteres ein echt semitischer Name war, wenn es auch der Form nach möglich wäre. Die Zeit stimmt ebenfalls genau. Die Identität des R. Tarphon mit Justin's Trypho ist daher schon von älteren Gelehrten vielfach angenommen worden. S. *Wolf*, *Bibliotheca Hebraea* II, 837. Neuerdings haben sich für dieselbe erklärt: *Renan*, *Les évangiles* 1877, *p.* 70. Zahn, Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. VIII, 1886, S. 54—66 (vermuthet S. 45 ff., dass das Proömium zu Justin's *Dial. c. Tryph.* verloren gegangen sei, und dass daraus die Angaben bei *Euseb. Hist. eccl.* IV, 18, 6 entnommen seien [*τῶν τότε Ἑβραίων ἐπισημότατον*]). Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XVIII, 347 (anders Derselbe, Einl. in den Thalmud, 2. Aufl. 1894, S. 80).

137) Er sagte, man müsse die Evangelien verbrennen, obwohl sie den Namen Gottes enthielten (*Schabbath* 116a. *Derenbourg* 379 *sq.* Bacher 1883, 506 = Die Agada der Tannaiten I, 357). — Wegen des besonderen Interesses, das R. Tarphon für den christlichen Theologen hat, theile ich hier sämmtliche Stellen mit, an welchen er in der Mischna erwähnt wird: *Berachoth* I, 3. VI, 8. *Pea* III, 6. *Kilajim* V, 8. *Terumoth* IV, 5. IX, 2. *Maaseroth* III, 9. *Maaser scheni* II, 4. 9. *Schabbath* II, 2. *Erubin* IV, 4. *Pesachim* X, 6. *Sukka* III, 4. *Beza* III, 5. *Taanith* III, 9. *Jebamoth* XV, 6—7. *Kethuboth* V, 2. VII, 6. IX, 2—3. *Nedarim* VI, 6. *Nasir* V, 5. VI, 6. *Kidduschin* III, 13. *Baba kamma* II, 5. *Baba mezia* II, 7. IV, 3. *Makkoth* I, 10. *Edujoth* I, 10. *Aboth* II, 15—16. *Sebachim* X, 8. XI, 7. *Menachoth* XII, 5. *Bechoroth* II, 6—9. IV, 4. *Kerithoth* V, 2—3. *Kelim* XI, 4. 7. XXV, 7. *Ohaloth* XIII, 3. XVI, 1. *Para* I, 3. *Mikwaoth* X, 5. *Machschirin* V, 4. *Jadajim* IV, 3. — Die Stellen der Tosephta s. im Index zu Zuckermandel's Ausgabe. Die Stellen in Mechilta, Siphra und Siphre bei D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (1887) S. 85. — In Jope ist eine hebräische Grabschrift gefunden worden, welche lautet: יודן ברח דרבי טרפון ביריבי (*Clermont-Ganneau, Proceedings of the Society of biblical archaeology, March* 1884, *p.* 123 *sqq.* Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885, S. 680). Da der Schriftcharakter nach Euting auf das zweite oder dritte Jahrhundert weist, ist dieser Judan wohl der Sohn unseres R. Tarphon.

138) Zur Zeit Gamaliel's: *Rosch haschana* II, 8. Zur Zeit Josua's: *Tosephta Taanith* 217, 14. Zur Zeit Elieser's: *Tosephta Orla* 45, 1. *Kelim* 575,

schlechthin, gleichfalls ein Zeitgenosse Akiba's, an welchem besonders die Unermüdlichkeit im Studium gerühmt wird[139]), R. Jochanan ben Beroka, der mit Josua und Jochanan ben Nuri verkehrte[140]), R. Jose der Galiläer, der als Zeitgenosse des Eleasar ben Asarja, Tarphon und Akiba erwähnt wird[141]), R. Simon ben Nannos oder Ben Nannos schlechthin, ebenfalls ein Zeitgenosse des Tarphon und Akiba[142]).

In dieselbe Zeit gehört auch Abba Saul, der zwar noch über einen Ausspruch Jochanan ben Sakkai's berichtet und wiederholt als Gewährsmann über Einrichtungen des Tempels angeführt wird, aber nicht älter als Akiba sein kann, da er mehrmals auch über dessen Aussprüche berichtet[143]). Ferner R. Juda ben Bethera, der einer-

---

18. 20. — Im Verkehr mit Akiba: *Rosch haschana* IV, 5. *Bechoroth* VI, 6. *Temura* I, 1. *Ukzin* III, 5. *Tosephta Pesachim* 155, 27. — Vgl. überh.: Hamburger II, 490 f. Bacher, Monatsschr. 1883, 537 f. = Die Agada der Tannaiten I, 372—374.

139) Zeitgenosse Akiba's: *Schekalim* IV, 6. *Joma* II, 3. *Taanith* IV, 4. *Baba bathra* IX, 10. — Man sagte von ihm: „Seit Ben Asai todt ist, giebt es keine unermüdlich Studirenden mehr" (*Sota* IX, 15: שַׁקְדָנִים, eigentlich: Wachende, d. h. unermüdlich Arbeitende). — Einige Sentenzen von ihm: *Aboth* IV, 2—3. — Ueberh.: Hamburger II, 1119—1121. Bacher, Monatsschr. 1884, S. 173 —187. 225 f. = Die Agada der Tannaiten I, 409—424.

140) Mit Josua: *Tosephta Sota* 307, 7. Mit Jochanan ben Nuri: *Tosephta Terumoth* 38, 15. — In der Mischna wird Jochanan ben Beroka erwähnt: *Erubin* VIII, 2. X, 15. *Pesachim* VII, 9. *Jebamoth* VI, 6. *Kethuboth* II, 1. *Baba kamma* X, 2. *Baba bathra* VIII, 5. *Schebuoth* VII, 7. *Aboth* IV, 4. *Bechoroth* VIII, 10. *Kelim* XVII, 11. — Vgl. auch Bacher, Monatsschr. 1884, S. 280 f. = Die Agada der Tannaiten I, 448 f.

141) Mit diesen drei zusammen: *jer. Gittin* IX, 1 (*Derenbourg* 368). Mit Akiba und Tarphon: *Tosephta Mikwaoth* 660, 32. Er berichtet auch im Namen des Jochanan ben Nuri: *Tosephta Orla* 45, 1. — S. überh.: Hamburger II, 499—502. Bacher, Monatsschr. 1883, S. 507—513. 529—536 = Die Agada der Tannaiten I, 358—372. Die Stellen in Mechilta, Siphra und Siphre s. bei D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (1887) S. 87.

142) S. bes. *Tosephta Mikwaoth* 660, 33. Im Verkehr mit Ismael finden wir ihn *Baba bathra* X, 8. — Mit seinem vollen Namen Simon ben Nannos (νάννος = Zwerg) wird er erwähnt: *Bikkurim* III, 9. *Schabbath* XVI, 5. *Erubin* X, 15. *Baba bathra* X, 8. *Menachoth* IV, 3. Nur als Ben Nannos: *Kethuboth* X, 5. *Gittin* VIII, 10. *Baba bathra* VII, 3. X, 8. *Schebuoth* VII, 5.

143) Ueber einen Ausspruch Jochanan ben Sakkai's: *Aboth* II, 8. Ueber Einrichtungen des Tempels: *Middoth* II, 5. V, 4; auch *Menachoth* VIII, 3. XI, 5. Ueber Aussprüche Akiba's: *Tosephta Kilajim* 79, 9. *Sanhedrin* 433, 27. — Sonst vgl. *Pea* VIII, 5 *Kilajim* II, 3. *Schabbath* XXIII, 3. *Schekalim* IV, 2. *Beza* III, 8. *Kethuboth* VII, 6. *Nedarim* VI, 5. *Gittin* V, 4. *Kidduschin* IV, 2. *Baba mezia* IV, 12. VI, 7. *Baba bathra* II, 7. 13. *Sanhedrin* X, 1. *Makkoth* II, 2. — Lewy, Ueber einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul. Berlin 1876

seits als Zeisgenosse des Elieser, andererseits noch als Zeitgenosse des R. Meir erwähnt wird, dessen Blüthe also zwischen Beide, d. h. in die Zeit Akiba's fallen wird [144]).

Häufiger als alle bisher Genannten werden in der Mischna die Männer der nächstfolgenden Generation angeführt: R. Juda, R. Jose, R. Meir, R. Simon. Ihre Wirksamkeit fällt aber erst in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, also jenseits der Grenze des hier zu behandelnden Zeitraumes.

---

§ 26. Pharisäer und Sadducäer.

Literatur:

Die ältere Literatur s. bei Carpzov, *Apparatus hist.-crit. p.* 173. 204, und bei Daniel Art. „Pharisäer" in Ersch und Gruber's Encyklopädie Section III, Bd. 22, S. 18.

Triglandius, Trium scriptorum illustrium de tribus Judaeorum sectis syntagma, in quo Serarii, Drusii, Scaligeri opuscula quae eo pertinent cum aliis junctim exhibentur. 2 Bde. *Delphis* 1703.

Ugolini, Trihaeresium sive dissertatio de tribus sectis Judaeorum (*Thesaurus antiquitatum sacrarum tom.* XXII. Daselbst auch noch andere Dissertationen).

Joh. Gottlob Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis (1748) *p.* 173—215.

Grossmann, *De Judaeorum disciplina arcani. Part.* I—II. *Lips.* 1833—1834. — Ders., *De philosophia Sadducaeorum. Part.* I—IV. *Lips.* 1836—1838. — Ders., *De Pharisaeismo Judaeorum Alexandrino Part.* I—III. *Lips.* 1846—1850. — Ders., *De collegio Pharisaeorum. Lips.* 1851.

Daniel, Art. „Pharisäer" in: Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklop. der Wissensch. und Künste, Section III, Bd. 22 (1846) S. 17—34.

Winer, Realwörterb. II, 244—248 (Pharisäer), und 352—356 (Sadducäer).

Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe I (1852) S. 157—222.

Reuss in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XI, 1859, S. 496—509 (Pharisäer), und XIII, 1860, S. 289—297 (Sadducäer).

(vgl.: Magazin für die Wissensch. des Judenth. IV, 1877, S. 114—120. Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1878, S. 187—192. 227—235). Hamburger, Real-Enc. Supplementbd. I, 1886, S. 1 f. Bacher, Die Agada der Tannaiten II, 1890, S. 366—369.

144) Zeitgenosse des Elieser: *Negaim* IX, 3. XI, 7. Zeitgenosse des Meir: *Tosephta Nasir* 290, 14. — Vgl. zur Chronologie auch *Pea* III, 6. *Pesachim* III, 3. *Edujoth* VIII, 3. *Kelim* II, 4. *Ohaloth* XI, 7. *Tosephta Jebamoth* 255, 28. — S. überh.: Bacher, Monatsschr. 1884, S. 76—81 = Die Agada der Tannaiten I, 379—385.

Müller (Alois), Pharisäer und Sadducäer oder Judaismus und Mosaismus. Eine historisch-philosophische Untersuchung als Beitrag zur Religionsgeschichte Vorderasiens (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Classe, Bd. XXXIV, 1860, S. 95—164).

Ewald, Geschichte des Volkes Israel IV, 357 ff. 476 ff.

De Wette, Lehrb. der hebr.-jüdischen Archäologie (4. Aufl.) S. 413—417.

Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 356 ff. 382 ff.

Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Secten I, 197 ff. 216 ff.

Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 101—158. — Ders., Sadducäer und Pharisäer (Jüd. Zeitschr. Bd. II, 1863, S. 11—54. Auch als Separatabdruck). — Ders., Das Judenthum und seine Geschichte Thl. I (2. Aufl. 1865) S. 86 ff.

Grätz, Geschichte der Juden Bd. III, 3. Aufl. 1878, S. 91 ff. 647—657 (Note 10). 4. Aufl. 1888, S. 83 ff. 687—697 (Note 12).

Derenbourg, Histoire de la Palestine p. 75—78. 119—144. 452—456.

Hanne, Die Pharisäer und Sadducäer als politische Parteien (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1867, S. 131—179. 239—263).

Keim, Geschichte Jesu I, 250—282.

Holtzmann in: Weber und Holtzmann, Gesch. des Volkes Israel II, 124—135.

Hausrath in d. Prot. Kirchenzeitung 1862, Nr. 44. — Ders., Zeitgesch. 2. Aufl. I, 117—132. — Ders. in Schenkel's Bibellexikon IV, 518—529.

Ginsburg Art. „*Pharisees*“ und „*Sadducees*“ in *Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.*

Twisleton, dieselben Artikel in *Smith's Dictionary of the Bible.*

Kuenen, De godsdienst van Israël II, 338—371. 456 *sqq.* — Ders., *Theol. Tijdschrift* 1875, *p.* 632—650 (Anzeige von Wellhausen's Schrift).

Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte. Greifswald 1874.

Cohen, Les Pharisiens. 2 *vols. Paris* 1877.

Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie. Leipzig 1880. Neue unveränderte Ausgabe unter dem Titel: Die Lehren des Talmud, quellenmässig, systematisch und gemeinverständlich dargestellt. Leipzig 1886. 2. verb. Aufl. unter dem Titel: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 1897.

Reuss, Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) §§ 396. 546. 548—554.

Baneth, Ueber den Ursprung der Sadokäer und Boethosäer (Magazin für die Wissensch. des Judenth. IX. Jahrg., 1882, S. 1—37. 61—95. Auch separat als Leipziger Doctor-Dissertation).

Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II (1883) S. 1038—1059 (Art. „Sadducäer etc.“ Vgl. auch die Artikel: Amhaarez, Chaber, Chassidim, Zaddikim).

Montet, Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ. Paris 1883 (vgl. Theol. Litztg. 1883, 169). — Derselbe, *Le premier conflit entre Pharisiens et Saducéens, d'après trois documents orientaux* (*Journal asiatique* VIIIme *Série t.* IX, 1887, *p.* 415—423).

Sieffert, Art. „Sadducäer und Pharisäer“ in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII, 1884, S. 210—244.

Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah (1884) I, 310—324.

Krüger, Ueber die sieben oder acht Arten schlechter Frömmigkeit (Theol. Quartalschr. 1887, S. 429—460, 599—631, 702) [gelehrt, aber ohne brauchbares Resultat].

Davaine, Le Saducéisme, étude historique et dogmatique. Thèse, Montauban 1888 (147 *p.*).

Narbel, Étude sur le parti pharisien, son origine et son histoire. Thèse, Paris 1891 (257 *p.*).

Krüger, Beiträge zur Kenntniss der Pharisäer und Essener (Theol. Quartalschr. 1894, S. 431—496).

Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 123—256 (wichtig für die Vorgeschichte der pharis. Partei).

Die Zeugnisse des Josephus.

Bell. Jud. II, 8, 14: *Φαρισαῖοι μὲν οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα καὶ τὴν πρώτην ἀπάγοντες αἵρεσιν, εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην· ψυχήν δὲ πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι. Σαδδουκαῖοι δὲ, τὸ δεύτερον τάγμα, τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι, καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ ἐφορᾶν τίθενται, φασὶ δ' ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι, καὶ τὸ κατὰ γνώμην ἑκάστῳ τούτων ἑκατέρῳ προσιέναι. Ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' Ἅιδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι. Καὶ Φαρισαῖοι μὲν φιλάλληλοί τε καὶ τὴν εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοιαν ἀσκοῦντες, Σαδδουκαίων δὲ καὶ πρὸς ἀλλήλους τὸ ἦθος ἀγριώτερον, αἵ τε ἐπιμιξίαι πρὸς τοὺς ὁμοίους ἀπηνεῖς ὡς πρὸς ἀλλοτρίους.*

Antt. XIII, 5, 9: *Κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, αἳ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον· ὧν ἡ μὲν Φαρισαίων ἐλέγετο, ἡ δὲ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν. Οἱ μὲν οὖν Φαρισαῖοι τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης ἔργον εἶναι λέγουσιν, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν, συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. Τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ. Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν, οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες, οὐδὲ κατ' αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δ' ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς τίθενται, ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινομένους καὶ τὰ χείρω παρὰ τὴν ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας.*

Antt. XIII, 10, 5: [*Οἱ Φαρισαῖοι*] *τοσαύτην ἔχουσι τὴν ἰσχὺν παρὰ τῷ πλήθει ὡς καὶ κατὰ βασιλέως τι λέγοντες καὶ κατ' ἀρχιερέως εὐθὺς πιστεύεσθαι.*

Antt. XIII, 10, 6: Ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι.

Ibid.: Νόμιμά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δʼ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν. Καὶ περὶ τούτων ζητήσεις αὐτοῖς καὶ διαφορας γίνεσθαι συνέβαινε μεγάλας, τῶν μὲν Σαδδουκαίων τοὺς εὐπόρους μόνον πειθόντων, τὸ δὲ δημοτικὸν οὐχ ἑπόμενον αὐτοῖς ἐχόντων, τῶν δὲ Φαρισαίων τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων.

Antt. XVII, 2, 4: Ἦν γάρ μόριόν τι Ἰουδαϊκῶν ἀνθρώπων ἐπʼ ἐξακριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου νόμου, οἷς χαίρειν τὸ θεῖον προσποιουμέν[ων]οις ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις· Φαρισαῖοι καλοῦνται, βασιλεῖ δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν, προμηθεῖς, κἀκ τοῦ προύπτου εἰς τὸ πολεμεῖν τε καὶ βλάπτειν ἐπηρμένοι[1]).

Antt. XVIII, 1, 2: Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων, ἥ τε τῶν Ἐσσηνῶν καὶ ἡ τῶν Σαδδουκαίων· τρίτην δὲ ἐφιλοσόφουν οἱ Φαρισαῖοι λεγόμενοι. Καὶ τυγχάνει μέντοι περὶ αὐτῶν ἡμῖν εἰρημένα ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, μνησθήσομαι δὲ ὅμως καὶ νῦν αὐτῶν ἐπʼ ὀλίγον.

§ 3: Οἵ τε γὰρ Φαρισαῖοι τὴν δίαιταν ἐξευτελίζουσιν, οὐδὲν εἰς τὸ μαλακώτερον ἐνδιδόντες, ὧν τε ὁ λόγος κρίνας παρέδωκεν ἀγαθῶν, ἕπονται τῇ ἡγεμονίᾳ, περιμάχητον ἡγούμενοι τὴν φυλακὴν ων ὑπαγορεύειν ἠθέλησε. Τιμῆς γε τοῖς ἡλικίᾳ προήκουσι παραχωροῦσιν, οὐδὲν ἐπʼ ἀντιλέξει τῶν εἰσηγηθέντων ταῦτα οἱ[2]) θράσει ἐπαιρόμενοι. Πράσσεσθαί τε εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες, οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπʼ αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται, δοκῆσαν τῷ θεῷ κρᾶσιν γενέσθαι καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τὸ ἐθελῆσαν[3]) προσχωρεῖν μετʼ ἀρετῆς ἢ κακίας.

---

1) Diese pharisäerfeindlichen Worte stammen offenbar nicht aus Josephus' Feder, sondern sind von ihm aus Nikolaus Damascenus abgeschrieben (vgl. *Derenbourg p.* 123 *not.*). Um so werthvoller sind sie als Correctiv gegen die schönfärbende Darstellung des Josephus. — Die Textüberlieferung der Stelle ist schwankend. In dem oben nach guter Ueberlieferung gegebenen Wortlaut ist meines Erachtens nur προσποιουμένων οἷς in προσποιουμένοις zu ändern (*quibus se deo caros esse simulantibus addictae erant feminae,* wie bereits Hudson übersetzt). Niese liest: ἐπʼ ἐξακριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου καὶ νόμων οἷς χαίρει τὸ θεῖον προσποιουμένων, οἷς ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις, Φαρισαῖοι καλοῦνται, βασιλεῖ δυναμένῳ μάλιστα πράσσειν προμηθεῖς u. s. w., ein Text, dessen Richtigkeit mir äusserst fragwürdig erscheint.

2) Die Worte ταῦτα οἱ, welche in der *Epitome* fehlen, sind wohl zu tilgen.

3) So wohl richtig die *Epitome.* — Die *codd.* haben τῷ ἐθελήσαντι oder τῷ θελήσαντι.

Ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥᾳστώνην |τοῦ ἀναβιοῦν. Καὶ δι' αὐτὰ τοῖς τε δήμοις πιθανώτατοι τυγχάνουσι, καὶ ὁπόσα θεῖα εὐχῶν τε ἔχεται καὶ ἱερῶν ποιήσεως ἐξηγήσει τῇ ἐκείνων τυγχάνουσι πρασσόμενα. Εἰς τοσόνδε ἀρετῆς αὐτοῖς αἱ πόλεις ἐμαρτύρησαν ἐπιτηδεύσει τοῦ ἐπὶ πᾶσι κρείσσονος ἔν τε τῇ διαίτῃ τοῦ βίου καὶ λόγοις.

§ 4: *Σαδδουκαίοις δὲ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι, φυλακῆ δὲ οὐδαμῶς τινων μεταποίησις αὐτοῖς ἢ τῶν νόμων· πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους σοφίας, ἣν μετίασιν, ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν. Εἰς ὀλίγους δὲ ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι, πράσσεταί τε ἀπ' αὐτῶν οὐδὲν ὡς εἰπεῖν· ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ' οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.*

Antt. XX, 9, 1: *αἵρεσιν δὲ μετήει τὴν Σαδδουκαίων, οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους, καθὼς ἤδη δεδηλώκαμεν.*

Vita 2 *fin.*: *ἠρξάμην πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἱρέσει κατακολουθῶν, ἣ παραπλήσιός ἐστι τῇ παρ' Ἕλλησι Στωϊκῇ λεγομένῃ.*

Vita 38: *τῆς δὲ Φαρισαίων αἱρέσεως, οἳ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν.*

Die Zeugnisse der Mischna.

a) Ueber Peruschim und Zaddukim.

Jadajim IV, 6: „Die Zaddukim sprachen zu den Peruschim: Wir müssen euch Peruschim tadeln, dass ihr behauptet, heilige Schriften verunreinigen die Hände, aber gegnerische Bücher (ספרי המירם richtiger ספרי המירס = Bücher des Homeros)[4]) verunreinigen die Hände nicht. Hierauf erwiederte Rabban Jochanan ben Sakkai: Ist dies etwa das Einzige dieser Art, was man den Peruschim vorwerfen kann? Sie sagen auch: Die Knochen eines Esels sind rein und die des Hohenpriesters Jochanan unrein. Darauf erwiederten jene: Nach Verhältniss der Liebe erklärt man die Gebeine für unrein, damit nicht etwa Jemand aus den Knochen seines Vaters oder seiner

---

4) Ich zweifle nicht, dass „Homeros" zu lesen ist; ס und ם sind in den Handschriften oft kaum zu unterscheiden. Mancherlei Erklärungsversuche s. bei: *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 1256 *sq.* (*s. v.* מרם). Levy, Neuhebr. Wörterb. I, 476. Perles, *Revue des études juives* III, 1881, *p.* 109 *sqq.* Weil ebendas. III, 276 *sqq.* *Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah* I, 1884, *p.* 23 *not.* *Kohut, Jewish Quarterly Review* III, 1891, *p.* 546—548.

Mutter Löffel mache. Hierauf versetzte er: Nur so ist es auch mit den heiligen Schriften ein Beweis der Liebe, dass man die Hände für verunreinigt erklärt, während die gegnerischen Bücher (Bücher des Homeros?) nicht geliebt werden, daher ihre Berührung nicht verunreinigt".

Ibid. IV, 7: „Die Zaddukim sprachen ferner: Wir müssen euch Peruschim tadeln, dass ihr die Strömung (beim Giessen in ein unreines Gefäss) für rein erklärt. Die Peruschim erwiederten: Wir müssen euch Zaddukim tadeln, dass ihr dennoch einen aus dem Begräbnissplatze kommenden Kanal für rein erklärt. — Die Zaddukim sprachen ferner: Wir müssen euch Peruschim tadeln, dass ihr saget: Wenn mein Ochse oder Esel Schaden anrichten, bin ich Ersatz schuldig, und wenn mein Knecht oder meine Magd Schaden anrichten, bin ich frei. Wenn ich für Ochs oder Esel, für welche ich keine | gesetzlichen Pflichten habe, Ersatz zahlen muss, wie sollte ich nicht für das, was mein Knecht und meine Magd thun, für welche ich doch gesetzliche Pflichten habe, Ersatz schuldig sein? Sie erwiederten: Nicht was von Ochs und Esel gilt, die keinen Verstand haben, kann von Knecht und Magd gelten, die Verstand haben. Denn sonst könnten sie, wenn ich sie böse mache, eines Anderen Feld anzünden und mich zu Zahlungen nöthigen".

Ibid. IV, 8: „Ein galiläischer Ketzer[5]) sprach einst: Ich tadle euch Peruschim, dass ihr in den Scheidebrief den Namen des Regenten mit dem des Mose schreibet. Darauf erwiederten die Peruschim: Wir müssen dich tadeln, galiläischer Ketzer, dass ihr dennoch den Namen des Herrschers und den Namen Gottes auf ein Blatt schreibet, und noch dazu jenen oben und diesen unten. Denn in der Schrift steht (*Exod.* 5, 2): Pharao sprach: Wer ist Jahve, dass ich ihm gehorchen und Israel entlassen müsste?"

Chagiga II, 7: „Die Kleider von Am-haarez sind Midras (מִדְרָס, d. h. durch Druck verunreinigt) für Peruschim; die der Peruschim sind Midras für die, welche Hebe essen; die der Letzteren sind Midras für die, welche Heiliges essen; und die der Letzteren sind Midras für die mit Entsündigungswasser Sprengenden"[6]).

Sota III, 4: „R. Josua pflegte zu sagen: Ein thörichter Frommer, ein kluger Gottloser, eine pharisäische Frau (אִשָּׁה פְּרוּשָׁה) und Leiden von Peruschim verderben die Welt"[7]).

---

5) Nach den besten Zeugen (*cod. de Rossi* 138, Cambridger Handschrift, *editio princeps* der Mischna 1492) ist hier und im Folgenden statt צדוקי גלילי zu lesen מין גלילי.

6) Ueber die Bedeutung von Am-haarez (עם הארץ) s. weiter unten. — „Die, welche Hebe essen" sind die Priester und deren Angehörige; „die welche Heiliges essen" sind die Dienst thuenden Priester. Jede folgende Kategorie steht in der Heiligkeit und Reinheit immer um einen Grad höher als die vorhergehende, weshalb die Kleider der vorhergehenden für sie als unrein und unerlaubt gelten. Vgl. zur Erläuterung Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* מדרס (III, 33 f.) und die Uebersetzung in der unter Jost's Leitung herausgegebenen Mischna. Die breite Erörterung von Krüger über *Chagiga* II, 7 (Theol. Quartalschr. 1894, S. 431—442) mischt Fremdartiges ein.

7) Der Sinn scheint zu sein, dass bei einer Verbindung unvereinbarer Gegensätze die Welt nicht bestehen kann. Die Ausleger erklären freilich anders. S. Surenhusius' Mischna III, 218 ff. Chwolson, Das letzte Passamahl

Erubin VI, 2: „Rabban Gamaliel erzählt: Einst wohnte ein Zadduki mit uns in einem Maboi (einer zum Zweck des freieren Sabbathverkehres abgesperrten Strasse) in Jerusalem. Da sprach mein Vater zu uns: Bringet eilig alle Geräthe in den Maboi, ehe der Zadduki etwas dahin bringe und ihn für euch unerlaubt mache. R. Juda führt den Ausspruch anders an: Thut eilig, was ihr zu thun habt im Maboi, ehe der Zadduki etwas dahin bringe und ihn für euch unerlaubt mache" [8]).

Makkoth I, 6: „Falsche Zeugen werden nur dann hingerichtet, wenn bereits das Urtheil über den von ihnen Angeschuldigten gefällt worden. Die Zaddukim sagen nämlich: Nur dann, wenn er bereits hingerichtet worden; weil es heisst (*Deut.* 19, 21): Seele um Seele. Allein die Gelehrten widerlegten | dies, da es heisst (*Deut.* 19, 19): Ihr sollt ihm thun, wie er gedachte seinem Bruder zu thun. Also ist sein Bruder noch da".

Para III, 3 hat nur der gedruckte Vulgär-Text צדוקים. Die besseren Zeugen haben מינים [9]).

Para III, 7: „Man verunreinigte absichtlich den die rothe Kuh verbrennenden Priester, wegen der Zaddukim, damit sie nicht behaupten, die Kuh werde nur von solchen bereitet, die durch den Sonnenuntergang rein geworden".

Nidda IV, 2: „Die Töchter der Zaddukim sind, wenn sie in den Wegen ihrer Väter wandeln, den Samaritanerinen gleich. Wandeln sie offenkundig in den Wegen Israel's, so sind sie wie Israelitinen. R. Jose sagt: Sie werden alle wie Israelitinen angesehen, wenn nicht erwiesen ist, dass sie in den Wegen ihrer Väter wandeln".

Christi (*Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, VII[e] *Série, tome* XLI, No. 1, 1892) S. 115.

8) Die Erklärung der schwierigen Mischna ist streitig, und die Schwierigkeit wird erhöht durch das Schwanken der Lesart im letzten Satze (s. die Anmerkung in Jost's Mischna und die Commentare bei Surenhusius II, 108 f.). Die allgemeine Regel, welche bei dem angeführten Specialfalle vorausgesetzt wird, ist die, dass mehrere Israeliten, welche in einem gemeinsamen Hofe oder einer abgesperrten Strasse wohnen, diesen Raum für ihren Privat-Bereich erklären können, indem sie vor Sabbath-Anbruch gemeinsam etwas Speise daselbst niederlegen. Ist dies geschehen, so dürfen in diesem Bereich auch am Sabbath Gegenstände hin- und hergetragen werden, während es in einem öffentlichen Bereiche verboten ist. Die gemeinsame Besitzergreifung durch Niederlegen von Speise ist jedoch nur dann gestattet, wenn alle Anwohner Israeliten sind. Hat ein Heide oder ein Israelite, der das Recht des Erub nicht anerkennt, Antheil am Hof oder an der Strasse, so ist die Sache nicht ausführbar (*Erubin* VI, 1). Man wusste jedoch auch hier zu helfen. Einem Heiden kann sein Besitzrecht abgemiethet, und ein Sadducäer kann veranlasst werden, auf dasselbe für den Sabbath zu verzichten (Maimonides, *Hilchoth Erubin* II u. V, 16, Petersburger Uebersetzung Bd. II S. 253 ff. 286 f. Schwarz, Die Tosifta des Tractates Erubin 1882, S. 59 ff.). In der Mischna ist aber dieser Punkt noch streitig (*Erubin* VI, 1); und der angeführte Specialfall scheint zu lehren, dass die strengen Israeliten dem Sadducäer einfach zuvorkommen können, während andererseits auch dem Sadducäer dasselbe Recht zusteht.

9) So *cod. de Rossi* 138, die Cambridger Handschrift, und die *editio princeps* der Mischna (Neapel 1492).

b) Ueber Chaber und Am-haarez.

Demai II, 3: „Wer es auf sich nimmt, ein Chaber (חָבֵר) zu sein, verkauft an den Am-haarez (עַם הָאָרֶץ) weder feuchte noch trockene Früchte, kauft von ihm keine feuchten, kehrt nicht als Gast bei ihm ein und nimmt ihn nicht in seinem Gewande als Gast auf. R. Juda sagt: Er darf auch kein kleines Vieh ziehen [10]), nicht leichtsinnig sein mit Gelübden und mit Scherzen, sich nicht an Todten verunreinigen; muss dagegen im Schulhause aufwarten. Man erwiederte ihm aber: Dies Alles kommt nicht zur Hauptsache".

Demai VI, 6: „Die Schule Schammai's sagt: Man verkauft Oliven keinem Anderen als einem Chaber. Die Schule Hillel's sagt: Auch wohl einem, der stets verzehntet. Die Sorgfältigen aus der Schule Hillel's richteten sich indess hierin nach der Schule Schammai's".

Demai VI, 9: „Wenn ein Chaber und ein Am-haarez ihren Vater, der ein Am-haarez gewesen, beerben, so kann jener sagen: Nimm du den Weizen an dieser, ich will den Weizen an jener Stelle nehmen; du den Wein von dieser, ich den Wein von jener Stelle. Aber er darf nicht zu ihm sagen: Nimm du Weizen, ich Gerste; du das Feuchte, ich das Trockene" [11]).

Demai VI, 12: „Sagt ein Am-haarez zu einem Chaber: Kaufe mir ein Bündel Kräuter, kaufe mir ein feines Brod, so kann dieser ohne besondere Bemerkung kaufen und ist frei von der Zehntpflicht. Hat er aber hinzugesetzt: Dies kaufe ich für mich und jenes für meinen Freund, und sie werden vermengt, so muss er Alles verzehnten, selbst wenn letzteres hundert wären (nämlich hundertmal so viel wie seine eigenen)".

| *Schebiith* V, 9 = *Gittin* V, 9: „Eine Frau darf einer anderen, die wegen Schebiith (Genuss von Früchten des siebenten Jahres) verdächtig ist, ein Mehlsieb und ein Kornsieb, eine Handmühle und einen Ofen leihen; aber nicht ihr lesen oder mahlen helfen. Die Frau eines Chaber darf der Frau eines Am-haarez ein Mehlsieb und ein Kornsieb leihen, auch ihr lesen und mahlen und sieben helfen. Aber sobald sie Wasser auf das Mehl gegossen, darf sie nicht weiter mit anrühren [12]), denn man darf die Uebertreter nicht unterstützen. Uebrigens hat man dies letztere nur erlaubt um des Friedens willen, wie man den Heiden im siebenten Jahre zur Arbeit Glück wünschen darf, aber nicht dem Israeliten u. s. w."

Bikkurim III, 12: „R. Juda sagt: Der Priester darf die Erstlinge nur einem Chaber als Geschenk geben".

Tohoroth VII, 4: „Wenn die Frau eines Chaber die eines Am-haarez in ihrem Hause an der Mühle mahlend verliess, so ist, wenn die Mühle still steht, das Haus unrein; wenn sie noch mahlt, nur das unrein, was jene mittelst Ausstreckung der Hand berühren kann. Sind zwei solche Frauen da, so ist nach R. Meir Alles unrein, weil, während die eine mahlt, die andere Alles be-

---

10) Weil die Schafhirten den fremden Acker nicht schonen.

11) Das Interesse ist dabei die richtige Verzehntung aller Fruchtarten durch den Chaber.

12) Der Grund liegt hier in den Gesetzen über rein und unrein. S. die Commentare.

rühren kann, nach den Gelehrten auch dann nur das, was jede mittelst Ausstreckung der Hand berühren kann".

Tohoroth VIII, 5: „Wenn die Frau eines Am-haarez in das Haus eines Chaber eintritt, um dessen Sohn oder Tochter oder Vieh herauszuholen, so bleibt das Haus rein, weil sie keine Erlaubniss hat, darin zu verweilen".

Die Priester und die Schriftgelehrten sind die beiden massgebenden Factoren, durch welche die innere Entwickelung Israel's seit dem Exil bestimmt ist. Zur Zeit Esra's sind sie im Wesentlichen noch identisch. Seit Beginn der griechischen Zeit gingen sie mehr und mehr auseinander. Um die Zeit der makkabäischen Kämpfe entwickelten sich aus ihnen zwei Parteien, die geradezu in einen scharfen Gegensatz gegen einander traten. Aus den Kreisen der Priester ging die sadducäische Partei hervor, aus den Kreisen der Schriftgelehrten die Partei der Pharisäer. Beide Parteien kennen wir namentlich aus den Zeugnissen des Josephus und des Neuen Testamentes als zwei einander feindlich gegenüberstehende Kreise. Man verschliesst sich aber von vornherein das Verständniss ihres Wesens, wenn man den Gegensatz zwischen beiden als einen wirklich begrifflichen auffasst. Die Pharisäer sind ihrem Wesen nach die streng Gesetzlichen, die Sadducäer aber sind zunächst nichts anderes als die Aristokraten, die durch die geschichtliche Entwickelung allerdings zur Opposition gegen die pharisäische Gesetzlichkeit gedrängt worden sind, bei denen aber dies letztere nicht das eigentlich grundlegende Moment ihres Wesens bildet. Man gewinnt daher ein schiefes Bild, wenn man die Differenzen zwischen beiden Punkt für Punkt einander gegenüberstellt. Die Charakteristik der Pharisäer hat vielmehr auszugehen von ihrer gesetzlichen Richtung, die der Sadducäer von ihrer socialen Stellung[13]).

I. Die Pharisäer.

Die Pharisäer sind ihrem Wesen nach einfach diejenigen, welche es mit der Auslegung und Beobachtung des Gesetzes besonders genau nehmen, also die streng Gesetzlichen, die sich's auch Mühe und Entbehrungen kosten liessen, das Gesetz pünktlich zu erfüllen. „Sie gelten dafür, mit Genauigkeit die Gesetze auszulegen"[14]). „Sie

13) Der oben ausgesprochene Gedanke, dass der Gegensatz zwischen beiden kein begrifflicher ist, ist zum erstenmal von Wellhausen präcise formulirt worden.

14) *Bell. Jud.* II, 8, 14: *οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα.* — *Vita* 38: *οἳ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν.* — Vgl. Apgesch. 22, 3. 26, 5. Phil. 3, 5.

thun sich etwas zu Gute auf die genaue Auslegung des väterlichen Gesetzes"[15]. „Sie verzichten auf den Lebensgenuss und geben sich in nichts der Bequemlichkeit hin"[16]. Sie sind also diejenigen, welche das von den Schriftgelehrten aufgestellte Ideal eines gesetzlichen Lebens mit Ernst und Consequenz auch praktisch durchzuführen sich bestrebten. Damit ist schon gesagt, dass sie die classischen Repräsentanten derjenigen Richtung sind, welche die innere Entwickelung Israel's in der nachexilischen Zeit überhaupt eingeschlagen hat. Was von dieser überhaupt gilt, gilt in specifischer Weise von der pharisäischen Partei. Sie ist das eigentliche Kern-Volk, das sich von der übrigen Masse nur durch grössere Strenge und Consequenz unterscheidet. Die Basis all' ihrer Bestrebungen ist darum das Gesetz in derjenigen complicirten Ausbildung, welche ihm durch die jahrhundertelange Arbeit der Schriftgelehrten gegeben worden war. Dieses pünktlich durchzuführen, ist der Anfang und das Ende all' ihrer Bestrebungen. Zur Charakteristik des Pharisäismus dient daher alles das, was über die Ausbildung des jüdischen Rechtes durch die Arbeit der Schriftgelehrten bereits oben (§ 25, III) ausgeführt worden ist; ferner auch alles das, was über das Wesen der jüdischen Gesetzlichkeit noch weiter unten (§ 28) mitzutheilen sein wird. Die dort charakterisirte Gesetzlichkeit ist | eben die pharisäische. — Wie aber der Pharisäismus auf dem Boden des durch die Schriftgelehrten ausgebildeten Gesetzes ruht, so hat er seinerseits auch wieder die weitere Entwickelung des jüdischen Rechtes beherrscht. Nachdem einmal die pharisäische Partei als solche sich gebildet hatte, sind aus ihrem Schoosse alle namhafteren Schriftgelehrten hervorgegangen; wenigstens alle diejenigen, welche die Entwickelung für die Zukunft bestimmt haben. Es hat wohl auch sadducäische Schriftgelehrte gegeben. Ihre Arbeit hat aber in der Geschichte keine Spuren zurückgelassen. Die einflussreichen Schriftgelehrten gehörten alle der pharisäischen Partei an. Das darf als selbstverständlich vorausgesetzt werden und wird dadurch bestätigt, dass in den wenigen Fällen, wo überhaupt die Parteistellung der Schriftgelehrten namhaft gemacht wird, sie regelmässig als Pharisäer bezeichnet werden[17].

---

15) *Antt.* XVII, 2, 4: *ἐπ' ἐξακριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου νόμου.*

16) *Antt.* XVIII, 1, 3: *τὴν δίαιταν ἐξευτελίζουσιν, οὐδὲν εἰς τὸ μαλακώτερον ἐνδιδόντες.*

17) *Antt.* XV, 1, 1: *Πωλλίων ὁ Φαρισαῖος καὶ Σαμαίας ὁ τούτου μαθητής.* Ebenso *Antt.* XV, 10, 4. — Apgesch. 5, 34: *τὶς ἐν τῷ συνεδρίῳ Φαρισαῖος ὀνόματι Γαμαλιήλ.* — *Jos. Vita* 38: *ὁ δὲ Σίμων οὗτος ἦν πόλεως μὲν Ἱεροσολύμων, γένους δὲ σφόδρα λαμπροῦ, τῆς δὲ Φαρισαίων αἱρέσεως.*

Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, dass die Pharisäer nicht nur die schriftliche Thora, sondern ebenso auch das durch die Schriftgelehrten ausgebildete „mündliche Gesetz" für verbindlich erklärten. Diese ganze Fülle von Satzungen galt ja nur als die correcte Auslegung und Weiterbildung der schriftlichen Thora. Mit dem Eifer für diese war von selbst auch der Eifer für jene gegeben. So heisst es denn ausdrücklich bei Josephus: „Die Pharisäer haben dem Volke aus der Ueberlieferung der Väter (*ἐκ πατέρων διαδοχῆς*) viele Gesetze auferlegt, die nicht geschrieben sind im Gesetze Mosis"[18]. Als Johannes Hyrkan sich von den Pharisäern abwandte, schaffte er die Satzungen ab, welche die Pharisäer eingeführt hatten *κατὰ τὴν πατρῴαν παράδοσιν*, und bei der Restauration unter Alexandra wurden dieselben wiederhergestellt[19]. Auch im Neuen Testamente ist das Werthlegen der Pharisäer auf die *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* bezeugt (*Marc.* 7, 3. *Mt.* 15, 2). Dass das ganze rabbinische Judenthum hinsichtlich dieser *παράδοσις* denselben Standpunkt vertritt, ist bereits oben (S. 333) gezeigt worden. Die Halacha oder das traditionelle Recht, wie es durch die Arbeit der Schriftgelehrten ausgebildet und festgestellt worden ist, wird für ebenso rechtsverbindlich erklärt, wie die schriftliche Thora. „R. Eleasar aus Modein sagte: Wer die Schrift auslegt im Widerspruch mit der Ueberlieferung | (שֶׁלֹּא כַהֲלָכָה), hat keinen Antheil an der zukünftigen Welt"[20]. Unter den Ursachen, um derentwillen Kriegsstürme über das Land kommen, werden u. A. auch genannt „Leute, die das Gesetz auslegen im Widerspruch mit der Ueberlieferung" (שֶׁלֹּא כַהֲלָכָה)[21]. Die traditionelle Auslegung und das traditionelle Recht wird also für schlechthin bindend erklärt. Und es ist dabei nur consequent, wenn die Abweichung von diesem sogar für strafbarer erklärt wird als die Abweichung von der schriftlichen Thora. „Es ist strafbarer, gegen die Verordnungen der Schriftgelehrten zu lehren, als gegen die Thora selbst"[22]. Wenn die traditionelle Auslegung bindend ist, so ist ja in der That sie, und nicht das geschriebene Gesetz die entscheidende Instanz. Nichts anderes als dieses feste Traditionsprincip des Pharisäismus ist auch gemeint mit der schönen Redensart des Josephus, dass die Pharisäer sich keinen Widerspruch gegen die Anordnungen der dem

18) *Antt.* XIII, 10, 6.
19) *Antt.* XIII, 16, 2.
20) *Aboth* III, 11.
21) *Aboth* V, 8.
22) *Sanhedrin* XI, 3.

Alter nach Vorangehenden erlauben[23]). Immerhin ist in diesen Worten des Josephus noch unendlich viel mehr Einsicht enthalten, als in der Behauptung Geiger's, dass der Pharisäismus „das Princip der fortschreitenden Entwickelung“ sei, und der Protestantismus nur „das volle Spiegelbild des Pharisäismus“[24]).

Wie in der Stellung zum Gesetz, so vertritt der Pharisäismus auch in den religiösen und dogmatischen Anschauungen lediglich den orthodoxen Standpunkt des späteren Judenthums. Als charakteristisch für die Pharisäer im Unterschied von den Sadducäern werden in dieser Hinsicht theils von Josephus theils im Neuen Testamente folgende Punkte hervorgehoben.

1) Die Pharisäer lehren, „dass jede Seele unvergänglich sei, aber nur die der Guten in einen anderen Leib übergehe, die der Bösen hingegen mit ewiger Pein gestraft werde“[25]); oder, wie es an einer andern Stelle heisst, „sie haben den Glauben, dass den Seelen eine unsterbliche Kraft zukomme, und dass es unter der Erde Strafen und Belohnungen gebe für diejenigen (Seelen), welche im Leben der Tugend oder Schlechtigkeit sich hingaben, und dass den einen ewiges Gefängniss bestimmt sei, den andern aber die Möglichkeit, in's Leben | zurückzukehren“[26]). Die Sadducäer dagegen sagen, es gebe keine Auferstehung (*μὴ εἶναι ἀνάστασιν Mt.* 22, 23. *Mc.* 12, 18. *Lc.* 20, 27. *Act.* 23, 8; vgl. 4, 1—2). „Sie leugnen die Fortdauer der Seele und die Strafen und Belohnungen in der Unterwelt“[27]). „Die Seelen vergehen nach ihrer Lehre zugleich mit den Körpern“[28]). — Was hier von Josephus in philosophirender Manier als Lehre der Pharisäer dargestellt wird, ist einfach der jüdische Vergeltungs- und Auferstehungsglaube, wie er schon durch das Buch Daniel (*Daniel* 12, 2) und von da an durch die gesammte jüdische Literatur, auch durch das Neue Testament, als Gemeinbesitz des genuinen Judenthums bezeugt ist. Die Gerechten werden auferstehen zum ewigen Leben in der Herrlichkeit des messianischen Reiches, die Ungerechten aber werden mit ewiger Pein gestraft werden. Der Kern dieses Glaubens ist auch nicht eine blosse philosophische Schulmeinung in Betreff der Unsterblich-

---

23) *Antt.* XVIII, 1, 3.

24) Geiger, Sadducäer und Pharisäer (Separat-Abdruck) S. 35.

25) *Bell. Jud.* II, 8, 14. — Dass Josephus den Pharisäern hiermit nicht die Lehre von der Seelenwanderung zuschreiben will, beweist die folgende Stelle.

26) *Antt.* XVIII, 1, 3.

27) *B. J.* II, 8, 14.

28) *Antt.* XVIII, 1, 4.

keit, sondern es hängt daran das direct religiöse Interesse des persönlichen Heiles jedes Einzelnen. Dieses erscheint nur garantirt unter der Voraussetzung der leiblichen Auferstehung. Darum wird auf diese ein so grosses Gewicht gelegt, dass es in der Mischna sogar heisst: „Wer da sagt, die Auferstehung der Todten sei nicht vom Gesetz herzuleiten, der hat keinen Antheil an der zukünftigen Welt“ 29). Indem die Sadducäer also die Auferstehung und überhaupt die Unsterblichkeit leugnen, lehnen sie zugleich die gesammte messianische Hoffnung wenigstens in derjenigen Form ab, welche ihr das spätere Judenthum gegeben hat. Und es sind nicht die Pharisäer, sondern die Sadducäer diejenigen, welche — vom Standpunkte des späteren Judenthums aus — eine Sondermeinung vertreten.

2) Die Pharisäer lehren ferner auch Engel und Geister, die Sadducäer leugnen sie (Apgesch. 23, 8). Obwohl diese Angabe der Apostelgeschichte sich nicht durch anderweitige Zeugnisse bestätigen lässt, ist sie doch durchaus glaubwürdig; denn sie stimmt ganz zu dem Bilde, das wir ohnehin von dem Wesen der beiden Parteien gewinnen. Dass auch hier die Pharisäer den gemeinjüdischen Standpunkt der späteren Zeit vertreten, bedarf nicht erst des Beweises.

3) Auch über die göttliche Vorsehung und die menschliche Willensfreiheit schreibt Josephus den Pharisäern und Sadducäern verschiedene Anschauungen zu. Die Pharisäer „machen Alles vom | Geschick und von Gott abhängig und lehren, dass das Thun und Lassen des Guten zwar grösstentheils Sache der Menschen sei, dass aber zu jeder Handlung auch das Geschick mithelfe“ 30). „Sie behaupten, dass Alles durch das Geschick vollbracht werde. Doch berauben sie den menschlichen Willen nicht der eigenen Thätigkeit hierbei, indem es Gott gefallen habe, dass eine Mischung stattfinde, und dass zum Willen des Geschickes auch der menschliche Wille hinzukomme mit Tugend oder Schlechtigkeit“ 31). „Sie sagen, Einiges, aber nicht Alles sei ein Werk des Geschickes; Einiges stehe bei den Menschen selbst, ob es geschehe oder nicht geschehe“ 32). — Die Sadducäer „leugnen das Geschick ganz und gar und setzen Gott ausserhalb der Möglichkeit, etwas Böses zu thun oder vorzusehen. Sie sagen, dass in des Menschen Wahl das Gute und das

29) *Sanhedrin* X, 1.

30) *B. J.* II, 8, 14.

31) *Antt.* XVIII, 1, 3. — Die obige Uebersetzung beruht auf der Lesart *τὸ ἐθελῆσαν* für *τῷ ἐθελήσαντι*.

32) *Antt.* XIII, 5, 9.

Böse stehe und das Thun des Einen oder des Andern nach seinem Belieben"[33]). „Sie leugnen das Geschick, indem sie behaupten, dass es nichts sei, und dass nicht durch dasselbe die menschlichen Dinge zu Stande kommen. Alles vielmehr schreiben sie uns selbst zu, indem wir selbst sowohl des Glückes Ursache seien, als auch das Uebel durch unsere eigene Unbesonnenheit uns zuzögen"[34]). — Auf den ersten Blick scheint es sehr befremdlich, solche Philosopheme bei den religiösen Parteien Palästina's zu finden; und es entsteht der Verdacht, dass Josephus nach eigenem Gutdünken nicht nur religiöse Anschauungen philosophisch gefärbt, sondern geradezu philosophische Theorien seinen Landsleuten angedichtet hat; ein Verdacht, der sich noch steigert, wenn wir seine Aeusserungen über die Essener hinzunehmen, wonach sich das Schema ergiebt, dass die Essener ein unbedingtes Fatum lehren, die Sadducäer das Fatum gänzlich leugnen, die Pharisäer einen Mittelweg zwischen beiden einschlagen. Und um unsern Verdacht noch weiter zu verstärken, versichert Josephus anderwärts ausdrücklich, dass die Pharisäer den Stoikern, die Essener den Pythagoreern entsprächen[35]). In der That beweist ja schon der Ausdruck *εἱμαρμένη*, der für jedes jüdische Bewusstsein völlig unmöglich ist, dass wir es mindestens mit einer starken griechischen Färbung jüdischer Anschauungen zu thun haben. Aber es ist eben doch nur das Kleid, das aus Griechenland geborgt ist. Die Sache selbst ist echt jüdisch. Denn im Grunde sagt Josephus, sobald wir nur die griechische Form abstreifen, nichts anderes, als dies: dass nach der Lehre der Pharisäer Alles, was geschieht, durch Gottes Vorsehung geworden ist, daher auch bei den menschlichen Handlungen, sowohl den guten als den bösen, ein Mitwirken Gottes anzunehmen sei. Dies ist aber eine echt alttestamentliche Anschauung. Einerseits nämlich führt die strenge Fassung des Begriffes der göttlichen Allmacht dazu, auch die menschlichen Handlungen, sowohl die guten als die bösen, als von Gott gewirkt vorzustellen. „Der gute sowohl als der böse

33) *B. J.* II, 8, 14 — Die noch von Keim I, 281 vertheidigte Lesart *τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾶν* (für *ἢ ἐφορᾶν*) *τίθενται* ist eine ganz unnütze Conjectur, die von den neueren Herausgebern mit Recht wieder verlassen ist. Das Wort *ἐφορᾶν* ist, wie schon Passow's Wörterbuch ausweist, in der gesammten Gräcität der eigentliche technische Ausdruck für die göttliche Aufsicht über die Welt, und zwar nicht nur im Sinne des *inspicere*, sondern auch im Sinne des *prospicere, providere*. Entsprechend ist das hebräische צָפָה in dem weiter unten anzuführenden Ausspruche Akiba's.

34) *Antt.* XIII, 5, 9. — Ueber *παρά c. Acc.* in der Bedeutung „durch" (eigentl. „bei") s. Passow II, 669b oben.

35) *Vita* 2 *fin. Antt.* XV, 10, 4.

Geist kommt von Gott; er erneuert das Herz und den Geist, und er ist es auch, der beide verstockt; er treibt den Menschen zu verkehrten wie zu trefflichen Thaten; er lässt ihn reden was gut, aber auch was böse ist"[36]. Andererseits betont das Alte Testament doch ebensogut auch die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen: er selbst zieht sich Schuld und Strafe zu, wenn er böse handelt, wie andererseits Verdienst und Lohn, wenn er gut handelt. Und gerade für das spätere Judenthum ist die sittliche Selbständigkeit des Menschen ein Fundamentalgedanke, eine Grundvoraussetzung seines gesetzlichen Eifers und seiner Zukunftshoffnung[37]. Beide Gedankenreihen sind also echt jüdisch. Es ist auch an sich wahrscheinlich, dass die Reflexion der Gelehrten und Gebildeten auf die darin liegende Antinomie aufmerksam geworden ist und eine Vermittelung versucht hat. Ja wir haben bestimmte Zeugnisse dafür, dass dies geschehen ist: das rabbinische Judenthum hat in der That das Problem der göttlichen Vorsehung und menschlichen Freiheit zum Gegenstand seines Nachdenkens gemacht[38]. Damit ist nun freilich noch nicht gesagt, dass die drei möglichen Standpunkte (1) unbedingtes Fatum, | 2) unbedingte Freiheit, 3) vermittelnde Ansicht) so schematisch, wie Josephus angiebt, von den drei Kreisen der Essener, Sadducäer und Pharisäer vertreten worden wären. Dieser Schematismus ist gewiss der schwächste Punkt in der Darstellung des Josephus. Aber selbst daran kann etwas Wahres sein. Es mag sein, dass in der Anschauung der Essener der göttliche Factor, in derjenigen der Sadducäer der menschliche Factor im Vordergrunde stand. Jedenfalls haben die Pharisäer beide Gedankenreihen mit gleicher Entschiedenheit festgehalten: die göttliche Allmacht und Vorsehung, und die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit. Dass die eine neben der anderen und trotz der anderen Bestand habe, wird in einem Ausspruche Akiba's ausdrücklich betont: הַכֹּל צָפוּי וְהָרְשׁוּת נְתוּנָה, „Alles ist (von Gott) erschaut, aber die Freiheit

36) Mit diesen Worten ist die alttestamentliche Anschauung zusammengefasst in der trefflichen Untersuchung von *De Visser*, *De daemonologie van het Oude Testament* (*Utrecht* 1880) *p.* 5—47. Vgl. Theol. Litztg. 1881, *col.* 26.

37) Vgl. z. B. *Psalt. Salom.* IX, 7: *ὁ θεὸς, τὰ ἔργα ἡμῶν ἐν ἐκλογῇ καὶ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, τοῦ ποιῆσαι δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ἐν ἔργοις χειρῶν ἡμῶν.*

38) S. bes. Hamburger, Real-Enc. Abth. II, S. 102 ff. (Artikel „Bestimmung"). Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. II, Sachregister Art. „Willensfreiheit". Auch Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 111 ff. Langen, Das Judenthum in Palästina S. 381 ff. — Auch der Apostel Paulus ist ja ein Beweis dafür, wie sehr das fragliche Problem das jüdische Bewusstsein beschäftigte.

ist (dem Menschen) gegeben" [39]. Auch hierin vertreten also die Pharisäer nicht eine Sondermeinung, sondern den correcten Standpunkt des Judenthums.

Auch in der Politik ist der Standpunkt der Pharisäer der echt jüdische, nämlich der, die politischen Fragen nicht von politischen, sondern von religiösen Gesichtspunkten aus zu behandeln. Eine „politische" Partei sind die Pharisäer überhaupt nicht; wenigstens nicht direct. Ihre Ziele sind keine politischen, sondern religiöse: die strenge Durchführung des Gesetzes. Insofern diese nicht gehindert wurde, konnten sie sich jedes Regiment gefallen lassen. Nur wenn die weltliche Macht die Ausübung des Gesetzes und zwar in jener strengen Weise, welche die Pharisäer forderten, verhinderte, sammelten sie sich zum Widerstand gegen dieselbe und wurden dann in gewissem Sinne allerdings eine politische Partei, welche der äusseren Gewalt auch äusseren Widerstand entgegensetzte. Das geschah nicht nur zur Zeit der Bedrückung durch Antiochus Epiphanes, sondern namentlich auch unter den jüdischen Fürsten Johannes Hyrkan und Alexander Jannäus, da diese von ihrem sadducäischen Standpunkte aus die pharisäischen Satzungen bekämpften. Andererseits hatten die Pharisäer unter Alexandra, die ihnen ganz die Herrschaft liess, eine leitende Stellung in der Regierung, die sie aber auch nur zur Durchführung ihrer religiösen Forderungen benützten. Die Politik als solche war ihnen immer relativ gleichgültig. Doch ist anzuerkennen, dass es zur Beurtheilung der politischen Lage, namentlich zu der Zeit, als Israel unter heidnischem oder heidenfreundlichem Regimente stand, zwei verschiedene religiöse Gesichtspunkte gab, die, je nachdem man den einen oder den andern in den Vordergrund stellte, zu einem entgegengesetzten Verhalten führen konnten. Man konnte entweder ausgehen von der Idee der göttlichen Vorsehung. Dann ergab | sich der Gedanke, dass gerade auch die Herrschaft der Heiden über Israel eine von Gott gewollte sei. Gott hat den Heiden Macht gegeben über sein Volk, um es zu strafen für seine Uebertretungen. Diese Herrschaft der Heiden wird darum auch nur so lange dauern, als Gott es will. Darum hat man sich zunächst unter diese Zuchtruthe Gottes willig zu beugen; man hat auch ein heidnisches und überhaupt ein hartes Regiment willig zu tragen, soweit nur nicht die Beobachtung des Gesetzes dadurch gehindert wird. Von diesem Standpunkte aus haben z. B. die Pharisäer Pollio und Samaias ihren Mitbürgern empfohlen, sich unter das Regiment des Herodes zu beugen [40]. Auch zur Zeit des grossen Aufstandes gegen die Römer

39) *Aboth* III, 15. — *Derenbourg p.* 127 *not.* verweist auch auf *Siphre* § 53.
40) *Antt.* XIV, 9, 4. XV, 1, 1.

sehen wir die vornehmsten Pharisäer wie Simon Sohn Gamaliel's an der Spitze jener vermittelnden Partei, die den Aufstand nur mitmacht, weil sie dazu gezwungen wird, im Grunde ihres Herzens aber gegen denselben ist[41]). Zu einem ganz andern Resultate musste man aber freilich kommen, wenn man den Gedanken der Erwählung Israel's in den Vordergrund stellte. Dann musste die Herrschaft der Heiden über das Volk Gottes als eine Abnormität erscheinen, deren Beseitigung mit allen Mitteln zu erstreben sei. Israel hat keinen andern König über sich anzuerkennen als Gott allein und den von ihm gesalbten Herrscher aus David's Hause. Die Herrschaft der Heiden ist eine widerrechtlich angemasste. Von diesem Standpunkte aus war es nicht nur fraglich, ob man verpflichtet, sondern sogar ob man berechtigt sei zum Gehorsam gegen die heidnische Obrigkeit und zum Zahlen des Zinses an dieselbe (*Mt.* 22, 17 ff. *Mc.* 12, 14 ff. *Luc.* 20, 22 ff.). Von diesem Standpunkte aus hat, wie es scheint, auch die Masse der Pharisäer dem Herodes den Eid verweigert[42]). Man darf annehmen, dass dies der eigentlich populäre Standpunkt war, wie beim Volk so auch bei den Pharisäern. Er musste es schon deshalb sein, weil jedes nichtpharisäische Regiment, auch wenn es die Ausübung des Gesetzes nicht hinderte, doch immer eine gewisse Gefährdung seiner freien Ausübung mit sich brachte. So war es denn auch ein Pharisäer Saddukos, der in Gemeinschaft mit Judas Galiläus die Umsturzpartei der Zeloten begründet hat[43]). So sehr also der Pharisäismus der Politik zunächst indifferent gegenüber steht, so kommt doch die revolutionäre Strömung, welche im Zeitalter Christi mehr und mehr Boden im jüdischen Volke gewann, wenigstens indirect auf Rechnung seines Einflusses[44]).

| Die ganze bisherige Charakteristik hat für den Pharisäismus nichts Eigenthümliches ergeben, wodurch er sich von dem nachexilischen Judenthum überhaupt unterschieden hätte. Sofern er nur als geistige Richtung in Betracht gezogen wird, ist er einfach identisch mit der Richtung, welche das Judenthum der nachexilischen

41) Vgl. über Simon *B. J.* IV, 3, 9. Ueber die regierungsfreundliche Stellung des damaligen officiellen Judenthums überhaupt s. oben S. 302 ff.

42) *Antt.* XV, 10, 4. XVII, 2, 4.

43) *Antt.* XVIII, 1, 1; vgl. 1, 6.

44) Die beiden oben gezeichneten Auffassungen konnten übrigens auch neben einander hergehen, insofern das Regiment der Heiden einerseits als von Gott gewollt, andererseits doch als ein Frevel von Seite der Heiden betrachtet werden konnte. So namentlich im vierten Buche Esra, aber auch sonst. S. Gunkel, Theol. Litztg. 1891, Nr. 1, Spalte 10 unten (in der Besprechung von: Kabisch, Das 4. Buch Esra).

Zeit, wenigstens in seiner Hauptmasse und in seinen classischen Repräsentanten, überhaupt eingeschlagen hat. Aber er bildet nun doch eine Partei innerhalb des Volkes, eine *ecclesiola in ecclesia*. An einer der beiden Stellen, wo Josephus oder vielmehr sein Gewährsmann Nikolaus Damascenus von der Eidverweigerung der Pharisäer spricht, bezeichnet er sie als ein *μόριόν τι Ἰουδαικῶν ἀνθρώπων* und giebt ihre Zahl auf sechstausend an[45]). Das lässt doch auf eine bestimmte Abgrenzung ihres Kreises schliessen. Auch im Neuen Testamente und bei Josephus erscheinen die Pharisäer deutlich als eine bestimmte Fraction innerhalb des Volkes. Auf dieselbe Thatsache führt aber auch ihr Name. Er lautet hebräisch פְּרוּשִׁים[46]) oder aramäisch פְּרִישִׁין, *stat. emphat.* פְּרִישַׁיָּא, wovon griechisch *Φαρισαῖοι*. Dass dies wörtlich „Abgesonderte" bedeutet, ist zweifellos. Fraglich kann nur sein, welche Beziehung dem Begriffe zu geben ist. Sind es die von aller Unreinheit und Ungesetzlichkeit sich Absondernden, oder die von gewissen Personen sich Absondernden? Für ersteres könnte sprechen, dass im Rabbinischen auch die Substantiva פְּרִישָׁה und פְּרִישׁוּת vorkommen in der Bedeutung „Absonderung" *scil.* von aller Unreinheit[47]). Allein wenn nur an die Absonderung von unreinem Wesen ohne jede Beziehung auf Personen zu denken wäre, so hätten andere positive Bezeichnungen näher gelegen (die „Reinen" oder die „Gerechten" oder die „Frommen" oder dgl.). Entscheidend ist vollends, dass eine Absonderung von unreinem Wesen immer zugleich eine Absonderung von unreinen Personen ist. Erstere ist ohne letztere — beim levitischen Reinheitsbegriff — gar nicht möglich; denn die Unreinheit haftet an den Personen. Man kann also die Verunreinigung nur vermeiden, wenn man auch die Berührung mit unreinen Personen meidet[48]). Auch die Beobachtung der jüdischen Speisegebote führt nothwendig zum *ἀφορίζεσθαι* von den Personen, wie das Beispiel des Petrus in Antiochien zeigt (*Gal.* 2, 12: *ἀφώ-*

45) *Antt.* XVII, 2, 4.

46) So *Jadajim* IV, 6—8. *Chagiga* II, 7. *Sota* III, 4.

47) *Sabim* V, 1: לאחר פְּרִישָׁתוֹ ממטמאיו „nachdem er von dem, was ihn verunreinigt hat, geschieden ist". — *Tohoroth* IV, 12: טהרת פְּרִישׁוּת „Reinheit des abgesonderten Lebens". — *Sota* IX, 15: „Seit Rabban Gamaliel der Alte todt ist, giebt es nicht mehr טָהֳרָה וּפְרִישׁוּת". — *Aboth* III, 13: „R. Akiba sagte: Gelübde sind ein Zaun für die פְּרִישׁוּת" (d. h. sie dienen zur Erhaltung und Bewahrung derselben).

48) Selbst auf sittlichem Gebiete hängt beides zusammen. Im Interesse der sittlichen Reinheit ermahnt Paulus die Korinther, die Gemeinschaft mit unsittlichen Personen zu meiden (II Kor. 6, 17 = *Jes.* 52, 11): *ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος, καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε.*

ριζεν ἑαυτόν). Ist demnach an die Personen jedenfalls mit zu denken, so scheint es naheliegend, den Namen abzuleiten von jener „Absonderung", welche zur Zeit Serubabel's und dann wiederum zur Zeit Esra's stattgefunden hat, indem Israel sich absonderte von den im Lande wohnenden Heiden oder Halbjuden und ihrer Unreinheit (*Esra* 6, 21. 9, 1. 10, 11. *Nehem.* 9, 2. 10, 29)[49]). Mit Recht hat aber Wellhausen dagegen eingewendet, dass | diese Absonderung nichts für die Pharisäer Charakteristisches war. Dieser Absonderung hat sich damals ganz Israel unterzogen[50]). Die Pharisäer müssen aber ihren Namen haben von einer Absonderung, welche die Masse des Volkes nicht mitmachte; mit anderen Worten davon, dass sie vermöge einer strengeren Fassung des Reinheitsbegriffes nicht nur von der Unreinheit der Heiden oder Halbjuden, sondern auch von derjenigen Unreinheit, welche nach ihrer Auffassung einem grossen Theil des Volkes anhaftete, sich absonderten. In diesem Sinne heissen sie die Abgesonderten oder Sich-Absondernden. Und das kann im lobenden wie im tadelnden Sinne gemeint sein. Sie können sich selbst so genannt haben, weil sie nach Möglichkeit sich fern hielten von aller Unreinheit und darum auch von der Berührung mit dem unreinen Volke. Sie können aber aus demselben Grunde auch im tadelnden Sinne von ihren Gegnern so genannt worden sein als „die Separatisten", die im Interesse ihrer besonderen Reinheit von der Masse des Volkes sich absondern[51]). Ursprünglich ist wohl | letzeres der Sinn des Namens.

---

49) Ueber die Absonderung zur Zeit Esra's s. u. A. Köhler, Biblische Geschichte II, 2, 607—614.

50) Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer S. 76 ff.

51) Diese Auffassung ist auch in den Erklärungen der Kirchenväter und der Rabbinen die vorherrschende, wenn auch mit anderen Gesichtspunkten untermischt. S. *Clement. Homil.* XI, 28: *οἵ εἰσιν ἀφωρισμένοι καὶ τὰ νόμιμα ὡς γραμματεῖς τῶν ἄλλων πλεῖον εἰδότες.* — *Pseudo-Tertullian. adv. haer. c.* 1: *Pharisaeos, qui additamenta quaedam legis adstruendo a Judaeis divisi sunt, unde etiam hoc accipere ipsum quod habent nomen digni fuerunt.* — *Origenes, Comment. in Matth.* 23, 2 (*Opp. ed. Lommatzsch* IV, 194): *Qui autem majus aliquid profitentes dividunt se ipsos quasi meliores a multis, secundum hoc Pharisaei dicuntur, qui interpretantur divisi et segregati. Phares enim divisio appellatur.* — *Idem, Comment. in Matth.* 23, 23 *sq.* (*Lommatzsch* IV, 219 *sq.*): *Similiter Pharisaei sunt omnes, qui justificant semetipsos, et dividunt se a caeteris dicentes: noli mihi appropiare, quoniam mundus sum. Interpretantur autem Pharisaei, secundum nomen Phares, divisi, qui se ipsos a caeteris diviserunt. Phares autem dicitur hebraica lingua divisio.* — *Idem, Comment. in Matth.* 23, 29 (*Lommatzsch* IV, 233): *recte Pharisaei sunt appellati, id est praecisi, qui spiritualia prophetarum a corporali historia praeciderunt.* — *Idem, Comment. in Joann. tom.* VI *c.* 13 (*Lommatzsch* I, 210): *Οἱ δὲ Φαρισαῖοι,*

Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass sie diesen sich selbst gegeben haben. Ihnen hätten doch andere positive Selbstbezeichnungen näher gelegen, wie sie in der That in der Geschichte zuerst unter dem Namen der חֲסִידִים auftreten (s. weiter unten). Ihre Gegner aber nannten sie die „Separatisten". Daraus erklärt sich auch, dass der Name in unserer ältesten rabbinischen Quelle, in der Mischna, so selten vorkommt, und zwar an der Hauptstelle im Munde der Gegner, sonst nur noch zweimal [52]). Allerdings zeigt eben die letztgenannte Thatsache, dass die Pharisäer den einmal eingebürgerten Parteinamen doch auch ihrerseits acceptirten. Und das konnten sie ja sehr wohl. Denn von ihrem Standpunkte aus war die „Absonderung", von welcher sie ihren Namen hatten, etwas durchaus Rühmliches und Gottwohlgefälliges.

Zeigt uns der Name *peruschim*, dass die Pharisäer von dem übrigen Volke „sich absonderten", so zeigt uns ein anderer Name, den sie sich selbst gaben, dass sie unter sich eine enge Gemeinschaft bildeten. Sie nannten sich schlechtweg *chaberim* (חֲבֵרִים) „Genossen". Dieser Begriff ist nämlich für den Sprachgebrauch der Mischna und überhaupt der älteren rabbinischen Literatur geradezu identisch mit dem der *peruschim*. Es ist aus dem Inhalt der oben (S. 387 f.) mitgetheilten Stellen ohne Weiteres von selbst deutlich, dass dort überall ein *Chaber* so viel ist, wie einer, der das Gesetz, namentlich in Betreff der levitischen Reinheit und der Abgaben an die Priester, pünktlich beobachtet. Und zwar umfasst der Begriff alle diejenigen, welche dies thun; also nicht

---

ἅτε κατὰ τὸ ὄνομα ὄντες διῃρημένοι τινὲς καὶ στασιώδεις. — *Idem, Comment. in Joann. tom.* XIII *c.* 54 *fin.* (*Lommatzsch* II, 113): *Φαρισαίων δὲ τῶν ἀποδιῃρημένων καὶ τὴν θείαν ἑνότητα ἀπολωλεκότων· Φαρισαῖοι γὰρ ἑρμηνεύονται· οἱ διῃρημένοι.* — *Epiphanius haer.* 16, 1: *Ἐλέγοντο δὲ Φαρισαῖοι διὰ τὸ ἀφωρισμένους εἶναι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἄλλων, διὰ τὴν ἐθελοπερισσοθρησκείαν τὴν παρ' αὐτοῖς νενομισμένην. Φάρες γὰρ κατὰ τὴν Ἑβραΐδα ἑρμηνεύεται ἀφορισμός.* — *Hieronymus contra Luciferianos c.* 23 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 197): *Pharisaei a Judaeis divisi propter quasdam observationes superfluas nomen quoque a dissidio susceperunt* (nach Pseudo-Tertullian, vgl. unten S. 411 f.). — *Idem, Comment. in Matth.* 22, 23 (*Vallarsi* VII, 1, 177): *Pharisaei traditionum et observationum, quas illi δευτερώσεις vocant, justitiam praeferebant, unde et divisi vocabantur a populo; Sadducaei autem, qui interpretantur justi, et ipsi vendicabant sibi quod non erant.* — Nathan ben Jechiel erklärt im Aruch
פרוש הוא שפירש עצמו מכל טומאה ומן מאכל טמא ועם הארץ שאינו מדקדק במאכל
„Parusch ist einer, der sich absondert von aller Unreinheit und von unreiner Speise und vom Volk des Landes, das nicht sorgfältig ist mit dem Essen". Noch anderes s. bei *Buxtorf Lex. Chald. col.* 1851 *sq.* *Drusius, De tribus sectis Judaeorum lib.* II, *c.* 2. De Wette, Archäologie S. 413.

52) Die Hauptstelle ist *Jadajim* IV, 6—8; die beiden anderen Stellen: *Chagiga* II, 7. *Sota* III, 4.

bloss die Gelehrten von Fach. Denn den Gegensatz bilden nicht die Ungelehrten[53]), sondern, wie die angeführten Texte zeigen, die Masse derer, bei welchen keine pünktliche Beobachtung des Gesetzes vorausgesetzt werden darf, das „Volk des Landes" (עַם הָאָרֶץ)[54]). Man darf | also in jene Stellen der Mischna nicht den Sprach-

---

53) Der Ungelehrte im Unterschied vom Gelehrten heisst הֶדְיוֹט, ἰδιώτης, *Rosch haschana* II, 8. — Der Begriff des Chaber umfasst beide, den הֶדְיוֹט und den חָכָם. S. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 122 f.

54) Der Ausdruck Am-haarez kommt schon im Alten Testamente häufig vor, besonders bei Jeremia, Ezechiel und im zweiten Buch der Könige wie in den Parallelen der Chronik zu letzterem; vereinzelt auch in anderen Büchern (*Jerem.* 1, 18. 34, 19. 37, 2. 44, 21. 52, 6. 25. *Ezech.* 7, 27. 12, 19. 22, 29. 33, 2. 39, 13. 46, 3. 9. II *Reg.* 11, 14. 18. 19. 20. 15, 5. 16, 15. 21, 24. 23, 30. 35. 24, 14. 25, 3. 19. II *Chron.* 23, 13. 20. 21. 26, 21. 33, 25. 36, 1). An den meisten der angeführten Stellen bezeichnet er das Volk überhaupt im Unterschied vom König und den obrigkeitlichen Personen. Zu der Elite, von welcher „das Volk" unterschieden wird, gehören auch die Priester (*Jerem.* 1, 18. 34, 19). Doch bezeichnet der Ausdruck nicht nur die niedrigen Schichten des Volkes. Vielmehr wird das geringe Volk ausdrücklich דַּלַּת עַם הָאָרֶץ genannt (II *Reg.* 24, 14, eigentlich „das Geringe des Volkes des Landes"; vgl. die ähnlichen Ausdrücke II *Reg.* 25, 12. *Jerem.* 40, 7. 52, 15. 16). In den Büchern Esra und Nehemia aber heissen die in Palästina wohnenden Halbjuden, mit welchen die zurückkehrenden Exulanten sich nicht vermischen wollten, עַמֵּי הארצות oder עַמֵּי הארץ „die Leute des Landes" (*Esra* 9, 1—2. 10, 2. 11. *Nehem.* 10, 29—32; über die Bedeutung des Ausdruckes s. Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte S. 339 f. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte S. 122. 125). In ähnlichem Sinne ist auch der rabbinische Ausdruck עם הארץ gemeint. Er bezeichnet das im Lande wohnende Volk im Unterschiede von dem Kreise derjenigen, welche das Gesetz pünktlich beobachten. Der Sing. עם ist aber nicht mehr collectivisch gemeint, sondern bezeichnet einen Einzelnen. Man sagt „ein Am-haarez" (d. h. Einer vom Volk des Landes). Wie es scheint, ist dieser Sing. entstanden durch Rückbildung aus dem Plural עַמֵּי הארץ (ähnlich wie *goj*). S. überh. *Demai* I, 2. 3. II, 2. 3. III, 4. VI, 9. 12. *Schebiith* V, 9. *Maaser scheni* III, 3. IV, 6. *Chagiga* II, 7. *Gittin* V, 9. *Edujoth* I, 14. *Aboth* II, 5. III, 10. *Horajoth* III, 8. *Kinnim* III, 6. *Tohoroth* IV, 5. VII, 1. 2. 4. 5. VIII, 1. 2. 3. 5. *Machschirin* VI, 3. *Tebul jom* IV, 5. Geiger, Urschrift S. 151. Weber, System S. 42—44. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien S. 527 f. Hamburger, Real-Enc. II, 54—56 (Artikel: „Amhaarez"). Rosenthal, Vier apokryphische Bücher (1885) S. 25—29. Friedlaender, *Les pharisiens et les gens du peuple* (*Revue des études juives t.* XIII, 1886, *p.* 33—44). Bacher, Die Agada der Tannaiten Bd. II, 1890, Sachregister Art. „Amhaarez". *Montefiore, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Hebrews*, 1892, *p.* 497—502. Die ältere Literatur bei *Jo. Chrstph. Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu Joh. 7, 49. S. überh. die Ausleger zu Joh. 7, 49 (Lightfoot, Schöttgen, Wetstein, Lampe u. A.).

gebrauch des späteren Mittelalters eintragen, wonach ein *chaber* ein „College" der Rabbinen, ein Gelehrter ist[55]). *Chaber* ist vielmehr dort jeder, der das Gesetz mit Einschluss der *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων* pünktlich beobachtet, also identisch mit Pharisäer[56]). Dies lässt uns aber | einen tiefen Blick in die Selbst-

---

55) In diesem Sinne erklärt z. B. Maimonides zu *Demai* II, 3: חבר נקרא תלמיד חכם וכן יקראו לתלמידי חכמים חברים. Elias Levita im *Tischbi s. v.* erklärt חבר durch חבר חרב „College des Rabbi", d. h. Einer, der zwar die Gelehrten-Ordination empfangen, aber noch nicht öffentlicher Lehrer ist (s. die Stelle z. B. in *Ugolini*, *Thes.* XXI, 907; *Carpzov*, *Apparatus p.* 142). An Elias Levita schliesst sich die Mehrzahl der älteren christlichen Gelehrten an; s. das Verzeichniss derselben bei *Ursinus*, *Antiquitates Hebraicae c.* 8 (*Ugolini*, *Thes.* XXI, 907), und bei *Carpzov*, *Apparatus p.* 143. Ich hebe nur Folgende hervor: Scaliger (*Elenchus trihaeresii Serarii c.* 10), Buxtorf (*Lex. Chald. s. v.*), Otho (*Lex. Rabbin. s. v.*), Wagenseil (*Sota p.* 1026 *sq.*), Vitringa (*De synagoga vetere Lib.* II *c.* 10 *p.* 571). — Diese Erklärung widerspricht aber dem Sprachgebrauch der Mischna und der älteren rabbinischen Literatur. Zwar kann חבר auch hier den Collegen (Genossen) eines Gelehrten oder eines Richters bezeichnen, wenn sich aus dem Zusammenhang diese Beziehung ergiebt (z. B. *Edujoth* V, 7. *Sanhedrin* XI, 2). Wo es aber ohne Angabe einer speciellen Beziehung als *terminus technicus* schlechthin gebraucht wird, da ist es von חכם und תלמיד חכם verschieden und bezeichnet einen weiteren Kreis als diese. Vgl. z. B. *Kidduschin* 33b (bei Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* חבר): אתון חכימי ואנא חבר „Ihr seid Gelehrte und ich bin bloss ein Chaber". *Schabbath* 11a: תחת גוי ולא תחת חבר תחת חבר ולא תחת תלמיד חכם „Unter einem Heiden und nicht unter einem Chaber, unter einem Chaber und nicht unter einem Gelehrten-Jünger" (die Stelle wird schon im *Aruch s. v.* חבר zur Erläuterung dieses Begriffes angeführt; über ihren Sinn s. Weber, System S. 142). *Bechoroth* 30b: הבא לקבל דברי חבירות צריך לקבל בפני ג חברים ואפילו תלמיד חכם צריך לקבל בפני שלש חברים „Wer die Satzungen der Gemeinschaft (*chaberuth*) auf sich nehmen will, der muss dies in Gegenwart dreier Chaberim thun; selbst wenn er ein Gelehrten-Jünger ist, muss er es in Gegenwart dreier Chaberim thun".

56) Die Identität von *parusch* und *chaber* ergiebt sich namentlich aus Vergleichung von *Chagiga* II, 7 mit *Demai* II, 3 (s. die Stellen oben S. 385, 387). An der ersteren Stelle stehen Am-haarez und Parusch sich gegenüber, an der letzteren Am-haarez und Chaber, und zwar so, dass an beiden Stellen der Am-haarez der Unreine ist, durch dessen Kleider der Parusch, resp. der Chaber verunreinigt wird. Offenbar sind also die beiden letzteren identisch. Mit Recht giebt daher Nathan ben Jechiel im *Aruch* (*s. v.* פרוש, und zwar unter Anführung der Stelle *Chagiga* II, 7) zu פרושים die Erläuterung: הן החברין האוכלין חוליהן בטהרה „Das sind die Chaberim, welche ihre profane Speise in Reinheit essen". — Vgl. bes. auch die treffliche Erörterung von Guisius zu *Demai* II, 3 (in Surenhusius' Mischna I, 83). *Edzardus*, *Tractatus Talmudici Avoda Sara caput secundum* (*Hamburg* 1710), *p.* 531—534. *Lightfoot*, *Horae hebr. zu Matth.* 3, 7 (*Opp.* II, 271b). Jost, Gesch. des Judenthums I, 204. Geiger, Urschrift S. 122. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 42—46. 77. *Edersheim*, *The life and times*

beurtheilung des Pharisäismus thun. Im Unterschied vom gewöhnlichen Volke sind die Pharisäer die *chaberim*, die Bundesbrüder, welche die wahre Gemeinde Israel's darstellen. Während nach der Anschauung des Alten Testamentes jeder Israelite ein חָבֵר des anderen ist, erkennt der Pharisäer nur den als חָבֵר an, der das Gesetz pünktlich beobachtet [57]). Es ist also ein ähnlicher Sprachgebrauch, wie er auf christlichem Gebiete bei den Pietisten üblich ist. Diese nennen sich auch schlechthin „die Christen". Sie gestehen dabei den Andern vielleicht eine gewisse Art von Christenthum zu. Aber die eigentlichen Christen sind doch nur sie. So erkennt auch der Pharisäer nur den Pharisäer als *chaber*, als Bundesbruder im vollen Sinne an. Alles Übrige ist „Volk des Landes" [58]).

Dass die Pharisäer in der That, wie ihr Name besagt, von

---

of Jesus the Messiah I, 311 *sq.* Anklänge an das Richtige finden sich auch bei Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* חבריא. Ders., Neuhebr. Wörterb. *s. v.* חבר. Hamburger, Real-Enc. II, 126—129 (Artikel „Chaber"). Bestritten wird die Identität von Chaberim und Peruschim z. B. von Montefiore a. a. O. (s. oben Anm. 54), der aber nichts Stichhaltiges gegen die obigen Argumente vorbringt.

57) חָבֵר ist im Sprachgebrauch der Mischna dasselbe, was im A. T. das so häufige רֵעַ ist. Es ist überhaupt der Genosse, der Angehörige derselben Kategorie. In Verbindung mit einem Suffixum lässt es sich oft mit „Seinesgleichen", „Deinesgleichen" übersetzen oder einfach mit „der Andere". Der Chaber eines Rabbi ist ein Rabbi, der Chaber eines Priesters ist ein Priester, der Chaber eines Israeliten ist ein Israelite. Eben darum aber ist „Chaber" schlechthin, ohne Angabe einer bestimmten Beziehung, so viel wie ein Israelite. So z. B. *Chullin* XI, 2, wo es den Gegensatz zu נָכְרִי (Fremder) bildet; auch in der oben (Anm. 55) aus *Schabbath* 11ᵃ angeführten Stelle, wo es zwischen גוי und תלמיד חכם in der Mitte steht. Wenn sich daher die Pharisäer die *chaberim* schlechthin nannten, so erklärten sie damit, dass die übrigen Leute des Volkes nicht Ihresgleichen seien. Sie allein sind die *chaberim*, die Bundesbrüder, während die Uebrigen nur das „Volk des Landes" sind.

58) Die Frage „wer ist mein Nächster" (*Luc.* 10, 29) ist daher ganz ernsthaft gemeint. Für das jüdische Bewusstsein war es in der That eine wichtige Frage, wer als Chaber anzuerkennen sei. Eben deshalb darf bei Untersuchungen über den jüdischen Begriff der Nächstenliebe nicht mit dem Wort *chaber* als solchem operirt werden, da die Beziehungen dieses Begriffes sehr mannigfaltige sein können, vielmehr ist aus der Gesammtanschauung festzustellen, wer in den betreffenden Kreisen als *chaber* anerkannt worden ist. Dies ist bei den Verhandlungen zwischen Güdemann und Hilgenfeld über die jüdische Nächstenliebe weder von der einen noch von der anderen Seite in ausreichender Weise beachtet worden (Güdemann, Nächstenliebe, ein Beitrag zur Erklärung des Matthäus-Evangeliums, 1890. Hilgenfeld, Prot. Kirchenzeitung 1891, Nr. 38 und 43. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi 1892, S. 73—75. Güdemann, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. Neue Folge Jahrg. I, 1893, S. 153—164. Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1893, Bd. II, S. 416—429).

dem übrigen Volke sich „absonderten", d. h. den Verkehr mit demselben im Interesse ihrer Reinheit und strengen Gesetzlichkeit nach Möglichkeit vermieden, wird durch verschiedene Sprüche der Mischna bestätigt. „Die Kleider von Am-haarez sind Midras (unrein) für Peruschim"[59]. „Ein Chaber kehrt nicht als Gast bei einem Amhaarez ein und nimmt ihn nicht in seinem Gewande als Gast auf"[60]. „Wenn die Frau eines Chaber die eines Am-haarez in ihrem Hause an der Mühle mahlend verliess, so ist, wenn die Mühle still steht, das Haus unrein; wenn sie noch mahlt, nur das unrein, was jene mittelst Ausstreckung der Hand berühren kann u. s. w."[61]. Wenn also die Evangelien erzählen, dass die Pharisäer sich tadelnd äussern über Jesu freien Verkehr mit den „Zöllnern und Sündern", über sein Einkehren in deren Häusern (*Marc.* 2, 14—17. *Mt.* 9, 9—13. *Luc.* 5, 27—32), so entspricht dies genau dem hier dargelegten Standpunkte. Die Pharisäer haben sich in der That vom Volke des Landes „abgesondert", insofern sie den näheren Verkehr mit demselben gemieden haben.

Diese Exclusivität des Pharisäismus berechtigt allerdings dazu, ihn eine *αἵρεσις*, eine Sonder-Richtung zu nennen, wie es sowohl im Neuen Testamente (*Act.* 15, 5. 26, 5) als von Josephus geschieht. Dabei bleibt aber doch bestehen, dass er der legitime und classische Repräsentant des nachexilischen Judenthums überhaupt ist. Er hat nur mit rücksichtsloser Energie die Consequenzen aus dessen Principien gezogen. Nur diejenigen sind das wahre Israel, welche das Gesetz auf's pünktlichste beobachten. Da dies im vollen Sinne nur die Pharisäer thun, so sind nur sie das eigentliche Israel.

Erst jetzt, nach dieser allgemeinen Charakteristik des Pharisäismus, kann auch die Frage nach seiner Entstehung erhoben und seine Geschichte kurz skizzirt werden. Seinem Wesen nach ist er so alt als das gesetzliche Judenthum überhaupt. Sobald einmal die pünktliche Beobachtung des Ceremonialgesetzes als das eigentliche Wesen des religiösen Verhaltens angesehen wird, ist der Pharisäismus im Princip vorhanden. Eine andere Frage ist aber, wann er zuerst als eine Sonder-Richtung, als eine Fraction innerhalb des jüdischen Volkes aufgetreten ist. Und in diesem Sinne lässt er sich nicht weiter hinauf verfolgen als bis in die Zeit der makkabäischen Kämpfe. An diesen betheiligten sich, wenigstens

59) *Chagiga* II, 7.

60) *Demai* II, 3.

61) *Tohoroth* VII, 4. — Vgl. überhaupt die in Anm. 54 angeführten Stellen.

in der ersten Zeit, auch die „Frommen“ (*οἱ Ἀσιδαῖοι*, d. h. חֲסִידִים), die deutlich als eine besondere Fraction innerhalb des Volkes erscheinen (I *Makk.* 2, 42. 7, 12 ff.). Sie kämpfen zwar an der Seite des Judas für die väterliche Religion, aber sie sind nicht identisch mit der makkabäischen Partei[62]). Offenbar vertreten sie, wie aus ihrem Namen zu | schliessen, die strengste Richtung, die mit besonderem Eifer auf Beobachtung des Gesetzes hielt. Sie sind also dieselbe Partei, die uns einige Decennien später unter dem Namen der „pharisäischen“ wieder begegnet. Wie es scheint, hatten sie in der griechischen Zeit, als die vornehmen Priester und die Obersten des Volkes hinsichtlich des Gesetzes eine immer laxere Richtung einschlugen, sich enger verbunden zu einer Gemeinschaft solcher, welche die pünktlichste Beobachtung des Gesetzes sich zur Pflicht machten. Als dann die Makkabäer die Fahne erhoben zum Kampf für den Glauben der Väter, haben auch diese „Frommen“ sich an demselben betheiligt; aber doch nur so lange, als wirklich für den Glauben und das Gesetz gekämpft wurde. Als dies nicht mehr der Fall war, und das Ziel des Kampfes mehr und mehr die nationale Selbständigkeit wurde, scheinen sie sich zurückgezogen zu haben. Wir hören daher nichts mehr von ihnen unter Jonathan und Simon. Erst unter Johannes Hyrkan treten sie wieder auf, und zwar nun unter dem Namen der „Pharisäer“; aber nun nicht mehr an der Seite der Makkabäer, sondern in feindlichem Gegensatz zu ihnen. Die Entwickelung der Dinge hatte dahin geführt, dass die priesterliche Familie der Makkabäer eine politische Dynastie begründete. Die alte hohepriesterliche Familie war verdrängt worden. In ihr politisches Erbe traten die Makkabäer oder Hasmonäer. Eben damit fielen ihnen aber auch wesentlich politische Aufgaben zu. Die Hauptsache war für sie jetzt nicht mehr die Durchführung des Gesetzes, sondern die Erhaltung und Erweiterung ihrer politischen Machtstellung. Die Verfolgung dieser politischen Ziele musste sie aber immer mehr von ihren alten Freunden, den „Chasidim“ oder „Peruschim“, trennen. Nicht als ob sie abgefallen wären vom Gesetz. Aber eine weltliche Politik war an sich kaum vereinbar mit jener gesetzlichen Aengstlichkeit und Peinlichkeit, welche die Pharisäer forderten. Es musste über kurz oder lang zum Bruch zwischen beiden Bestrebungen kommen. Dieser Bruch erfolgte unter Johannes Hyrkan. Während derselbe sich noch im Anfang seiner Regierung zu den Pharisäern

62) Dies ist namentlich von Wellhausen (S. 78—86) treffend nachgewiesen worden, der eben darum mit Recht die Chasidäer mit den Pharisäern identificirt.

hielt, sagte er sich später von ihnen los und wandte sich den Sadducäern zu. Die Veranlassung zum Bruch wird von Josephus zwar in sagenhafter Weise erzählt[63]. Die Thatsache selbst, dass es unter Hyrkan zum Umschwung kam, ist aber durchaus glaubhaft. So finden wir denn die Pharisäer von nun an als die Gegner der hasmonäischen Priester-Fürsten. Sie waren es nicht nur unter Johannes Hyrkan, sondern auch unter Aristobul I und besonders unter Alexander Jannäus. Unter diesem, der als ein wilder Kriegsmann die religiösen Interessen ganz hintansetzte, kam es sogar zur offenen Revolution. Sechs Jahre lang lag Alexander Jannäus mit seinen Soldtruppen im Kampf gegen das von den Pharisäern geleitete Volk[64]. Was er schliesslich erreichte, war doch nur die äussere Einschüchterung, nicht die wirkliche Ueberwindung des Gegners: die Pharisäer hatten mit ihrer Betonung der religiösen Interessen die Masse des Volkes auf ihrer Seite. Es ist daher nicht zu verwundern, dass Alexandra, um Frieden zu haben mit ihrem Volk, den Pharisäern die Herrschaft überliess. Deren Sieg war jetzt ein vollständiger: die ganze Leitung der inneren Angelegenheiten lag in ihren Händen. Alle von Hyrkan abgeschafften pharisäischen Satzungen wurden wieder eingeführt: sie beherrschten vollständig das öffentliche Leben des Volkes[65]. Und dabei blieb es im Wesentlichen auch für alle Folgezeit. Unter allem Wechsel der Regierungen, unter Römern und Herodianern, behaupteten die Pharisäer ihre geistige Hegemonie. Sie hatten die Consequenz des Principes für sich. Und diese Consequenz verschaffte ihnen das geistige Uebergewicht. Zwar standen die sadducäischen Hohenpriester an der Spitze des Synedriums. Aber thatsächlich hatten nicht die Sadducäer, sondern die Pharisäer den massgebenden Einfluss auf die öffentlichen Angelegenheiten. So beschreibt uns Josephus wiederholt die Situation. Die Pharisäer haben die Menge des Volkes zum Bundesgenossen[66]; besonders haben sie die Weiber in ihrer Hand[67]. Sie haben den grössten Einfluss auf die Gemeinden, so dass alle gottesdienstlichen Handlungen, Gebete und Opfer nach ihren Anordnungen geschehen[68]. Ihre Herrschaft über die Massen ist so unbedingt, dass sie selbst dann Gehör finden, wenn sie etwas gegen den König oder den Hohenpriester sagen[69].

---

63) *Antt*. XIII, 10, 5–6.
64) *Antt*. XIII, 13, 5.
65) *Antt*. XIII, 16, 2.
66) *Antt*. XIII, 10, 6: *τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων.*
67) *Antt*. XVII, 2, 4: *οἷς .... ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις.*
68) *Antt*. XVIII, 1, 3: *τοῖς δήμοις πιθανώτατοι τυγχάνουσι κ. τ. λ.*
69) *Antt*. XIII, 10, 5.

Infolge dessen vermögen sie am meisten den Königen entgegenzuwirken[70]). Auch die Sadducäer halten sich daher in ihrem amtlichen Wirken an die Forderungen der Pharisäer, weil andernfalls die Menge sie nicht ertragen würde[71]). — Dieser grosse Einfluss, welchen die Pharisäer thatsächlich ausübten, ist nur die Kehrseite der exclusiven Stellung, die sie sich selbst gaben. Gerade deshalb, weil sie ihre Forderungen so hoch spannten und nur diejenigen als vollbürtige Israeliten anerkannten, die das Gesetz | nach der vollen Strenge ihrer Forderungen beobachteten, gerade deshalb imponirten sie der Menge, die in diesen exemplarisch Frommen ihr eigenes Ideal und ihre legitimen Führer anerkannte.

II. Die Sadducäer.

Nicht ebenso klar wie das Wesen der Pharisäer liegt das der Sadducäer vor Augen. Die spärlichen Angaben, welche die Quellen uns liefern, lassen sich nur schwer unter einen einheitlichen Gesichtspunkt bringen. Und es scheint, dass dies im Wesen der Sache begründet ist. Die Sadducäer sind keine so einheitliche und consequente Erscheinung wie die Pharisäer, sondern so zu sagen eine zusammengesetzte, welche von verschiedenen Ausgangspunkten aus zu begreifen ist.

Das hervorstechendste Merkmal ist zunächst dies, dass sie die Aristokraten sind. Als solche bezeichnet sie Josephus wiederholt. „Sie gewinnen nur die Wohlhabenden für sich, das Volk haben sie nicht auf ihrer Seite“[1]). „Zu wenigen Männern ist diese Lehre gelangt, jedoch zu den Ersten an Ansehen“[2]). Wenn Josephus hier davon spricht, dass diese „Lehre“ nur zu Wenigen gelangt sei, so hängt dies mit seiner ganzen Manier zusammen, die Pharisäer und Sadducäer als philosophische Richtungen zu schildern. Nimmt man diesen aufgetragenen Firniss weg, so bleibt als thatsächliche Angabe dies, dass die Sadducäer die Aristokraten sind, die Reichen (*εὔποροι*) und Hochgestellten (*πρῶτοι τοῖς ἀξιώμασιν*). Damit ist auch schon gesagt, dass sie vorzugsweise der Priesterschaft angehörten. Denn Priester waren es, die seit Beginn der griechischen, ja seit der persischen Zeit den jüdischen Staat regierten, wie

70) *Antt.* XVII, 2, 4.

71) *Antt.* XVIII, 1, 4.

1) *Antt.* XIII, 10, 6: *τοὺς εὐπόρους μόνον πειθόντων, τὸ δὲ δημοτικὸν οὐχ ἑπόμενον αὐτοῖς ἐχόντων.*

2) *Antt.* XVIII, 1, 4: *εἰς ὀλίγους ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι.*

überhaupt die Priesterschaft den Adel des jüdischen Volkes bildete[3]). Zum Ueberfluss bezeugt auch das Neue Testament und Josephus ausdrücklich, dass die hohenpriesterlichen Familien der sadducäischen Partei angehörten[4]). So richtig aber diese, zum erstenmal von Geiger mit Nachdruck vertretene, Anschauung ist, so darf sie doch nicht dahin verstanden werden, als ob die Sadducäer die Partei der Priester überhaupt gewesen wären. Der Gegensatz der Sadducäer zu den Pharisäern ist nicht ein Gegensatz der priesterlichen und | der strenggesetzlichen Partei, sondern ein Gegensatz der vornehmen Priester zu den Streng-Gesetzlichen. Die Pharisäer standen den Priestern an sich keineswegs feindlich entgegen. Im Gegentheil, sie haben die gesetzlichen Bestimmungen über die Einkünfte der Priesterschaft reichlich zu deren Gunsten ausgelegt und ihnen an Erstlingen, Hebe, Zehnt, Erstgeburt u. s. w. ihr voll, gedrückt, gerüttelt und überflüssig Mass zuerkannt[5]); auch die grössere Heiligkeit und höhere Rangstellung der Priester in der Theokratie entschieden anerkannt[6]). Andererseits standen auch die Priester durchaus nicht alle dem Pharisäismus feindlich gegenüber. Es gab wenigstens in den letzten Decennien vor und in den ersten Decennien nach der Zerstörung des Tempels eine ganze Anzahl Priester, welche selbst dem Rabbinenstande angehörten[7]). Die Gegner der Pharisäer waren demnach nicht die Priester als solche, sondern nur die vornehmen Priester: diejenigen, welche durch Besitz und Aemter auch im bürgerlichen Leben eine einflussreiche Stellung einnahmen.

---

3) *Joseph. Vita c.* 1.

4) Apgesch. 5, 17. *Antt.* XX, 9, 1.

5) Vgl. in der Mischna die Tractate *Demai*, *Terumoth*, *Maaseroth*, *Challa*, *Bikkurim*, *Bechoroth*.

6) *Chagiga* II, 7: Die Kleider der Peruschim gelten als Midras (unrein für die, welche Hebe essen (d. h. die Priester). — *Horajoth* III, 8: כהן קודם ללוי, לוי לישראל. — Auch bei der Schriftlection in der Synagoge liess man den Priestern den Vortritt, *Gittin* V, 8.

7) Schon dem Jose ben Joeser wird bezeugt, dass er ein חסיד unter der Priesterschaft war (*Chagiga* II, 7). — Ein Joeser, welcher Tempelhauptmann, also ebenfalls Priester war, gehörte zu der Schule Schammai's (*Orla* II, 12). — Bei Josephus kommt vor ein Ἰόζαρος (Niese: *Γόζορος*) *ἱερατικοῦ γένους, Φαρισαῖος καὶ αὐτός* (*Jos. Vita* 39). — Josephus selbst war Priester und Pharisäer (*Vita* 1—2). — Ferner werden erwähnt ein Rabbi Juda ha-Kohen (*Edujoth* VIII, 2), ein Rabbi Jose ha-Kohen (*Edujoth* VIII, 2. *Aboth* II, 8). — Am bekanntesten sind als priesterliche Schriftgelehrte Rabbi Chananja סְגַן הַכֹּהֲנִים (s. oben S. 368) und Rabbi Eleasar ben Asarja (s. oben S. 373). — Auch Rabbi Ismael und Rabbi Tarphon sollen Priester gewesen sein (s. S. 375 und 377).

Angesichts dieser Thatsache ist es eine ansprechende Vermuthung Geiger's (die er freilich für Gewissheit ausgiebt), dass die Sadducäer ihren Namen צַדּוּקִים[8]), *Σαδδουκαῖοι*[9]) von jenem Priester Zadok haben, dessen Geschlecht seit Salomo's Zeit den priesterlichen Dienst zu Jerusalem verwaltete. Jedenfalls darf es gegenwärtig als ausgemacht gelten, dass der Name nicht, wie man früher | vielfach meinte, von dem Adjectiv צַדִּיק abzuleiten ist[10]), sondern von dem Eigennamen צָדוֹק[11]). Denn bei der ersteren Ableitung bleibt der Umlaut von *i* in *u* unerklärlich[12]), während andererseits für den Eigennamen Zadok die Aussprache Zadduk (*Σαδδούκ*, צַדּוּק) durch die übereinstimmenden Zeugnisse der Septuaginta[13]),

8) So heissen sie in der Mischna: *Jadajim* IV, 6—7. *Erubin* VI, 2. *Makkoth* I, 6. *Para* III, 7. *Nidda* IV, 2. — Der Singular lautet *Erubin* VI, 2 צדוקי, was im *cod. de Rossi* 138 צַדּוּקִי punktirt ist (Kamez und Pathach werden in dieser Handschrift oft verwechselt; an den übrigen Stellen ist der Name nicht vocalisirt).

9) So bei Josephus und im Neuen Testamente.

10) So schon manche Kirchenväter, z. B. *Epiphanius haer.* 14: *ἐπονομάζουσι δὲ οὗτοι ἑαυτοὺς Σαδδουκαίους, δῆθεν ἀπὸ δικαιοσύνης τῆς ἐπικλήσεως ὁρμωμένης. Σεδὲκ γὰρ ἑρμηνεύεται δικαιοσύνη.* *Hieronymus Comm. in Matth.* 22, 23 (*Vallarsi* VII, 1, 177): *Sadducaei autem, qui interpretantur justi.* — In neuerer Zeit ist die Ableitung von צַדִּיק namentlich noch von *Derenbourg* (*Histoire p.* 78) und Hamburger (Enc. S. 1041) vertreten.

11) Dass dies die einzig mögliche Ableitung ist, hat am sorgfältigsten Montet gezeigt (*Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien p.* 45—60). Vgl. ferner ausser Geiger auch: Hitzig, Gesch. des Volkes Israel S. 469, Keim I, 274 f., Hanne, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, S. 167, Hausrath, Zeitgesch. I, 118. Bibellex. IV, 520. Wellhausen S. 45 ff. Kuenen, *De godsdienst van Israël* II, 342 *sq.* *Theol. Tijdschr.* 1875, 639. Hilgenfeld, Zeitschr. 1876, S. 136. *Oort, De naam Sadduceën* (*Theol. Tijdschr.* 1876, *p.* 605—617). Reuss, Gesch. der heil. Schr. A. T.'s § 396. Sieffert in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII, 230. Lagarde, Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. 35, 1888) S. 225—229.

12) Wieseler fingirt freilich ein Adjectiv *zadduk*, für dessen Existenz er aber den Nachweis schuldig geblieben ist (Stud. u. Krit. 1875, 551).

13) Der Name Zadok kommt im A. T. nach Ausweis von Brecher's Concordanz der Eigennamen (1876) im Ganzen 53 mal vor. Hiervon entfallen zehn Stellen auf Ezechiel, Esra und Nehemia (*Ezech.* 40, 46. 43, 19. 44, 15. 48, 11. *Esra* 7, 2. *Nehem.* 3, 4. 3, 29. 10, 21. 11, 11. 13, 13). An diesen sämmtlichen zehn Stellen haben die LXX die Form *Σαδδούκ* (nämlich nach dem richtigen Text, der allerdings an einigen Stellen erst durch Correctur des gedruckten Vulgärtextes nach den Handschriften herzustellen ist). Die Recension des Lucian hat sogar fast regelmässig auch an den anderen Stellen *Σαδδούκ*. Vgl. die genaue Statistik der handschriftlichen Ueberlieferung bei Lagarde a. a. O.

des Josephus[14]), und einer vocalisirten Mischna-Handschrift[15]) zweifellos verbürgt ist. Der Parteiname צדוקים verhält sich also zu צדוק wie ביתוסים zu Boethos oder אפיקורוסים zu Epikuros. Weniger sicher ist die andere Frage zu entscheiden, von welchem Zadok die Sadducäer ihren Namen haben. Eine apokryphische Legende in den *Aboth de-Rabbi Nathan* führt sie zurück auf einen angeblichen Schüler des Antigonus von Socho Namens Zadok[16]). Allein die Legende ist trotz | der lebhaften Vertheidigung, die sie noch bei Baneth gefunden hat[17]), unbrauchbar 1) schon deshalb, weil die Aboth de-Rabbi Nathan wegen ihres späten Ursprungs als historische Quelle für unsere Zeit überhaupt nicht in Betracht kommen können, 2) weil speciell das über die Boethosäer Gesagte sicher verkehrt ist (s. Anm. 16), und 3) weil die Legende

14) Ein Pharisäer *Σάδδουκος* (Niese *Σάδδωκος*) wird *Antt.* XVIII, 1, 1 erwähnt. Vgl. auch *Ἀνανίας Σαδδουκί Bell. Jud.* II, 17, 10. 21, 7, wo *Σαδδουκί* nicht „Sadducäer" heissen kann, da der Betreffende nach *Vita* 39 ein Pharisäer war.

15) Im *cod. de Rossi* 138 ist der Name des Rabbi Zadok zwar nur an der Minderzahl der Stellen vocalisirt; soweit dies aber der Fall ist, lautet er fast durchweg צַדּוֹק (oder צָדּוֹק, da Pathach und Kamez oft verwechselt werden); nämlich an folgenden Stellen: *Pea* II, 4. *Terumoth* X, 9. *Schabbath* XXIV, 5. *Pesachim* III, 6. VII, 2. X, 3.

16) *Aboth de-Rabbi Nathan c.* 5: „Antigonus von Socho empfing die Ueberlieferung von Simon dem Gerechten. Er sagte: Gleichet nicht den Knechten, die dem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten; und stets sei Gottesfurcht bei euch, auf dass euer Lohn doppelt sei in der Zukunft. Antigonus von Socho hatte zwei Schüler, welche seinen Ausspruch lehrten. Sie trugen ihn ihren Schülern vor, diese wieder ihren Schülern. Da standen sie auf und deutelten hinterher daran und sprachen: Was dachten sich denn unsere Väter, da sie so sprachen? Ist es möglich, dass ein Arbeiter den ganzen Tag arbeite und Abends seinen Lohn nicht erhalte? Hätten aber unsere Väter gewusst, dass es ein kommendes Leben und eine Auferstehung der Todten giebt, sie hätten nicht so gesprochen. Da standen sie auf und sagten sich los von der Thora, und es zweigte sich von ihnen ausgehend eine zweifache Spaltung ab: Sadokäer und Boethosäer, die Sadokäer nach dem Namen des Sadok, die Boethosäer nach dem Namen des Boethos". — S. die Stelle auch bei *Tailer, Tractatus de patribus* (*London* 1654) *p.* 33. Geiger, Urschrift S. 105. Herzfeld III, 382. Wellhausen S. 46. *Taylor, Sayings of the Jewish Fathers* (1877) *p.* 126. Baneth, Magazin für die Wissensch. des Judenthums IX. Jahrg. 1882, S. 4 (hier die oben mitgetheilte Uebersetzung). — Die Boethosäer (ביתוסים), die auch in der Mischna einmal erwähnt werden (*Menachoth* X, 3), haben ihren Namen von der hohenpriesterlichen Familie Boethos zur Zeit des Herodes (o. oben S. 222). Sie sind also jedenfalls den Sadducäern verwandt.

17) Baneth, Magazin für die Wissensch. des Judenth. IX, 1882, S. 1—37. 61—95.

gar keine Ueberlieferung, sondern nur eine gelehrte Combination enthält: die Sadducäer, welche die Unsterblichkeit leugneten, sollen zu ihrer Häresie gekommen sein durch Missverständniss jenes Ausspruches des Antigonus von Socho, dass man ohne Rücksicht auf künftigen Lohn das Gute thun müsse[18]. Es bleibt demnach nur die Wahl, den Namen der Sadducäer entweder abzuleiten von einem uns unbekannten Zadok, der in unbekannter Zeit die Partei der Aristokraten begründet hat, oder ihn zurückzuführen auf das priesterliche Geschlecht der Zadokiden. Ersteres ist möglich und ist z. B. von Kuenen (früher), Montet und Lagarde vorgezogen worden[19]; aber letzteres ist doch das Wahrscheinlichere[20]. Die Nachkommen Zadok's haben seit Salomo's Zeit den priesterlichen Dienst im Tempel zu Jerusalem versehen. Seit der deuteronomischen Reform, welche alles Opfern ausserhalb Jerusalem's verpönte, galt der dortige Cultus als der | allein legitime. Eben darum erkennt Ezechiel in seinem Idealbild der Theokratie allein den „Zadokiden“ (בְּנֵי צָדוֹק) das Recht zu, als Priester im Tempel zu Jerusalem zu fungiren (*Ezech.* 40, 46. 43, 19. 44, 15. 48, 11). Diese Forderung Ezechiel's ist bei der Wiederherstellung des Cultus nach dem Exil zwar nicht ganz durchgedrungen, indem auch ein Theil der andern Priestergeschlechter seine alten Rechte geltend zu machen wusste[21]. Aber die Zadokiden bildeten doch den Kern und Hauptbestandtheil der Priesterschaft in der nachexilischen Zeit. Dies sieht man namentlich auch daraus, dass der Chronist in seiner Genealogie das Haus Zadok's auf Eleasar, den älteren Sohn Aaron's, zurückführt. Er giebt damit zu verstehen, dass die Zadokiden, wenn nicht den einzigen, so doch den ersten und nächsten Anspruch auf das Priesterthum hätten (I *Chron.* 5, 30—41). Dieses Verfahren des Chronisten beweist aber zugleich auch, dass der Name des Ahnherrn jenes Geschlechtes noch zur Zeit des Chronisten, also in der griechischen Zeit in lebendiger Erinnerung war. Eine Partei, welche sich

---

18) Vgl. Wellhausen S. 46. — Der Ausspruch des Antigonus von Socho, an welchen die Combination anknüpft, steht *Aboth* I, 3. S. oben S. 352.

19) *Kuenen, De godsdienst van Israël* II, 342 *sq. Theol. Tijdschrift* 1875, 639. *Montet, Essai p.* 59. Lagarde a. a. O. — Später hat Kuenen seine Ansicht zurückgenommen und sich für die Ableitung der Sadducäer von dem Priester Zadok entschieden (*Theol. Tijdschr.* 1890 *p.* 37 *not.* — Gesammelte Abhandlungen, übers. von Budde 1894, S. 496 Anm.).

20) So alle in Anm. 11 Genannte ausser Kuenen (früher), Montet und Lagarde.

21) Dies ist nämlich daraus zu schliessen, dass in der Chronik ausser der Linie Eleasar's (das sind die Zadokiden) auch die Linie Ithamar's als zum priesterlichen Dienste berechtigt erscheint (I *Chron.* 24). Vgl. oben S. 239.

an die vornehmen Priester anschloss, konnte demnach recht wohl die zadokidische oder sadducäische genannt werden. Denn wenn die vornehmen Priester auch nur ein kleiner Bruchtheil der בְּנֵי צָדוֹק sind, so sind sie eben doch die massgebenden Repräsentanten derselben. Ihre Richtung ist die „zadokidische“ [22].

Zu dem bisher festgestellten Merkmal des aristokratischen Charakters der Sadducäer kommt als weiteres Merkmal zunächst dies, dass sie nur die schriftliche Thora als verbindlich anerkannten, dagegen die gesammte im Lauf der Jahrhunderte durch die Schriftgelehrten ausgebildete traditionelle Auslegung und Weiterbildung des Gesetzes nicht anerkannten. „Die Sadducäer sagen, nur das habe man für gesetzlich zu achten, was geschrieben ist. Das aus der Ueberlieferung der Väter Stammende hingegen habe man nicht zu beobachten“ [23]. So weit sind sie von dem unbedingten Autoritätsprincip der Pharisäer entfernt, dass sie es vielmehr für rühmlich halten, ihren Lehrern zu widersprechen [24]. Es handelt sich, wie man sieht, lediglich um eine Verwerfung der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων*, also der ganzen Fülle gesetzlicher Be|stimmungen, welche von den pharisäischen Schriftgelehrten zur Ergänzung und Verschärfung des schriftlichen Gesetzes ausgebildet worden waren. Die Meinung mancher Kirchenväter, dass die Sadducäer nur den Pentateuch anerkannt, die Propheten aber verworfen hätten [25], wird durch die authentischen

---

22) Vgl. zum Obigen bes. Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer S. 47—50. Ders., Gesch. Israel's I, 127—130. 230 f. Auch *Kuenen*, *Zadok en de Zadokieten* (*Theol. Tijdschr.* 1869, *p.* 463—509).

23) *Antt.* XIII, 10, 6. Vgl. XVIII, 1, 4.

24) *Antt.* XVIII, 1, 4.

25) *Origenes*, *Contra Celsum* I, 49 (*Opp. ed. Lommatzsch* XVIII, 93): *οἱ μόνου δὲ Μωσέως παραδεχόμενοι τὰς βίβλους Σαμαρεῖς ἢ Σαδδουκαῖοι.* — *Idem*, *Comment. in Matth. tom.* XVII, *c.* 35 (zu *Matth.* 22, 29, bei *Lommatzsch* IV, 166): *τοῖς Σαδδουκαίοις μὴ προσιεμένοις ἄλλην γραφὴν ἢ τὴν νομικήν .... τοὺς Σαδδουκαίους, ὅτι μὴ προσιέμενοι τὰς ἑξῆς τῷ νόμῳ γραφὰς πλανῶνται.* — *Ibid. tom.* XVII *c.* 36 (zu *Matth.* 22, 31—32, bei *Lommatzsch* IV, 169): *καὶ εἰς τοῦτο δὲ φήσομεν, ὅτι μύρια δυνάμενος περὶ τοῦ ὑπάρχειν τὴν μέλλουσαν ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις παραθέσθαι ἀπὸ προφητῶν ὁ Σωτὴρ, τοῦτο οὐ πεποίηκεν διὰ τὸ τοὺς Σαδδουκαίους μόνην προσίεσθαι τὴν Μωσέως γραφὴν, ἀφ' ἧς ἐβουλήθη αὐτοὺς συλλογισμῷ δυσωπῆσαι.* — *Hieronymus*, *Comment. in Matth.* 22, 31—32 (*Vallarsi* VII, 1, 179): *Hi quinque tantum libros Moysis recipiebant, prophetarum vaticinia respuentes. Stultum ergo erat inde proferre testimonia, cujus auctoritatem non sequebantur.* — *Philosophumena* IX, 29: *προφήταις δὲ οὐ προσέχουσιν, ἀλλ' οὐδὲ ἑτέροις τισὶ σοφοῖς, πλὴν μόνῳ τῷ διὰ Μωσέως νόμῳ, μηδὲν ἑρμηνεύοντες.* — *Pseudo-Tertullian. adv. haer.*

Quellen nicht bestätigt und ist daher als irrig von den neueren Gelehrten allgemein aufgegeben[26]). — Bei dieser principiellen Opposition, welche die Sadducäer der gesammten pharisäischen Gesetzestradition entgegensetzten, haben die einzelnen gesetzlichen Differenzen zwischen Sadducäern und Pharisäern nur ein untergeordnetes Interesse. In der rabbinischen Literatur werden eine Anzahl Differenzen dieser Art erwähnt[27]). Allein die betreffenden Notizen können zum Theil überhaupt nicht als historische Ueberlieferung gelten — so namentlich die Angaben des sehr späten Commentares zu Megillath Taanith. Soweit sie aber glaubwürdig sind, treten sie so vereinzelt und zusammenhangslos auf, | dass ein einheitliches Princip in ihnen nicht zu erkennen ist, namentlich nicht das von Geiger gesuchte einer Vertretung der priesterlichen Interessen durch die Sadducäer[28]). Im Criminalrecht sind nach Josephus die Sadducäer strenger, die Pharisäer milder gewesen[29]). Das kann damit zusammenhängen, dass die ersteren sich streng an den Buchstaben des Gesetzes hielten, während die letzteren Mittel und Wege fanden, durch Interpretation die Härten des Gesetzes zu mildern. In einem von der Mischna erwähnten Punkte gingen die Sadducäer noch über die Forderungen des Gesetzes hinaus: sie verlangten Schaden-Ersatz nicht nur wenn Jemandes Ochse oder Esel Schaden angerichtet hatte (so *Exod.* 21, 32. 35 f.), sondern auch wenn Jemandes Knecht oder Magd Schaden angerichtet hatte[30]).

---

c. 1: *taceo enim Judaismi haereticos, Dositheum inquam Samaritanum, qui primus ausus est prophetas quasi non in spiritu sancto locutos repudiare, taceo Sadducaeos, qui ex hujus erroris radice surgentes ausi sunt ad hanc haeresim etiam resurrectionem carnis negare.* Hiernach fast wörtlich *Hieronymus, contra Luciferianos c.* 23 (*Vallarsi* II, 197): *taceo de Judaismi haereticis, qui ante adventum Christi legem traditam dissiparunt: quod Dosithaeus Samaritanorum princeps prophetas repudiavit: quod Sadducaei ex illius radice nascentes etiam resurrectionem carnis negaverunt.*

26) Vertheidigt ist sie noch z. B. von *Serarius, Trihaeresium Lib.* II *c.* 21. Gegen ihn s. *Scaliger, Elenchus trihaeresii Serarii c.* 16, *Drusius, De tribus sectis Judaeorum Lib.* III *c.* 9. Mehr Literatur bei *Carpzov, Apparatus p.* 208 *sq.* Winer RWB. II, 353 f.

27) Vgl. hierüber: Herzfeld III, 385 ff. Jost I, 216—226. Grätz 3. Aufl. III, 652 ff. (Note 10). 4. Aufl. S. 693 ff. (Note 12). Geiger, Urschrift S. 134 ff. Sadducäer und Pharisäer S. 13—25. *Derenbourg p.* 132 *sqq. Kuenen, De godsdienst van Israël* II, 456 *sqq.* Wellhausen S. 56—75. Hamburger II, 1047 ff. *Montet* 236 *sqq.*

28) Gegen Geiger s. bes. Wellhausen a. a. O.

29) *Antt.* XX, 9, 1: *Σαδδουκαίων, οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους.* — *Antt.* XIII, 10, 6: *Ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι.*

30) *Jadajim* IV, 7b. — Den Wortlaut dieser und der folgenden Stellen s. oben S. 384 ff.

Andererseits wollten sie, dass falsche Zeugen nur dann hingerichtet würden, wenn infolge ihres falschen Zeugnisses der Angeklagte bereits hingerichtet worden (*Deut.* 19, 19—21), während die Pharisäer es auch schon dann verlangten, wenn nur das Urtheil gefällt war[31]. Hier sind also die Pharisäer die strengeren. Man sieht eben, dass die Differenzen nicht eigentlich principielle sind. Aehnlich steht es bei den rituellen Fragen. Auch hier kann man von einer principiellen Differenz nur insofern reden, als die Sadducäer die pharisäischen Bestimmungen z. B. hinsichtlich von rein und unrein nicht als bindend anerkannten. Sie verspotteten ihre pharisäischen Gegner wegen der Seltsamkeiten und Inconsequenzen, zu denen ihre Reinheitsgesetze führten[32]. Andererseits erklärten die Pharisäer alle Sadducäerinen „wenn sie in den Wegen ihrer Väter wandeln“ für unrein[33]. Wie wenig jedoch die Sadducäer das Princip der levitischen Reinheit an sich verwerfen wollten, sieht man daraus, dass sie für den die rothe Kuh verbrennenden Priester sogar einen höheren Grad von Reinheit forderten als die Pharisäer[34]. Dies letztere ist zugleich | der einzige Punkt, wo sich ein gewisses priesterliches Interesse, nämlich das für priesterliche Reinheit erblicken lässt. Hinsichtlich der Festgesetze wird erwähnt, dass die „Boethosäer“ (die als eine Spielart der Sadducäer zu betrachten sind) behaupteten, die Pflichtgarbe beim Passafest (*Lev.* 23, 11) sei nicht am zweiten Festtag, sondern am Tag nach dem in die Festwoche fallenden Sabbath darzubringen[35], und dementsprechend das

31) *Makkoth* I, 6.

32) Nur als Spott können die *Jadajim* IV, 6 u. 7a erwähnten Angriffe der Sadducäer auf die Pharisäer gemeint sein. Denn die Sadducäer wollen sicher nicht dafür eintreten, dass auch „gegnerische Bücher“ die Hände verunreinigen (*Jadajim* IV, 6), oder dass auch die „Strömung“ beim Giessen aus einem reinen Gefäss in ein unreines für unrein zu erklären sei (*Jadajim* IV, 7a). Sondern sie verspotten nur die Pharisäer wegen ihrer Absonderlichkeiten.

33) *Nidda* IV, 2.

34) *Para* III, 7.

35) *Menachoth* X, 3. — Sie verstanden nämlich unter dem שבת *Lev.* 23, 11 nicht den ersten Festtag, sondern den Wochensabbath. Die traditionelle Auslegung, welche darunter den ersten Festtag, also unter dem „Tag nach dem Sabbath“ den zweiten Festtag versteht, ist schon vertreten durch die LXX (*τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης*), *Philo de septenario* § 20 *ed. Mang.* II, 294, und *Josephus Antt.* III, 10, 5. Der Ausdruck ist auf alle Fälle befremdlich und nur daraus zu erklären, dass hier verschiedene Quellen combinirt sind (s. bes. die umsichtigen Erörterungen in Dillmann's Commentar zu *Lev.* 23, 11). Ueber die Geschichte der Auslegung und speciell über die sadducäische Ansicht s. Wellhausen S. 59 f. 67 und überhaupt die oben Anm. 27 genannte Literatur; ferner: Hitzig, Ostern und Pfingsten I, 1837. II, 1838. Winer, Realwörterb. Art. „Pfingsten“. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 1841,

sieben Wochen später fallende Pfingstfest (*Lev.* 23, 15) stets am Tage nach Sabbath zu feiern[36]). Diese Differenz ist aber eine so rein schulmässige, dass sie eben nur die exegetische Ansicht der die Tradition nicht anerkennenden Sadducäer zum Ausdruck bringt. Praktische Bedeutung hat sie schwerlich je gehabt[37]). Die einzige Differenz von Bedeutung wird auch in der Festgesetzgebung, namentlich in der Auslegung des Sabbathgebotes die gewesen sein, dass die Sadducäer den Wust der pharisäischen Bestimmungen nicht als bindend anerkannten[38]). Auf diese allgemeine Ablehnung der pharisäischen Tradition durch die Sadducäer beschränkt sich also überhaupt die principielle Differenz zwischen beiden. Alles übrige sind Differenzen, wie sie sich von selbst ergeben mussten, wenn die Einen die Verbindlichkeit der exegetischen Tradition der Anderen nicht anerkannten. Man darf

---

S. 190 f. Ders., Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik 1851, S. 136 f. D. Hoffmann, Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze I, Berlin 1878 (Programm) S. 1—66. Adler, Pharisäismus und Sadducäismus und ihre differirende Auslegung des ממחרת השבת (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1878, S. 522 ff. 568 ff. 1879, S. 29 ff.). Ritter, Philo und die Halacha 1879, S. 113. Dillmann in Schenkel's Bibellex. Art. „Pfingsten". Ders., Die Bücher Exodus und Leviticus 1880, zu *Lev.* 23, 11. Delitzsch in Riehm's Handwörterbuch Art. „Pfingsten". Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha I, 1885, S. 54 f. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi (*Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, VIIe *Série*, *tome* XLI *No.* 1, 1892) S. 60—67 (meint, dass die Praxis zur Zeit Christi sich nach der sadducäischen Ansicht gerichtet habe, und dass die pharisäische Ansicht erst in der letzten Zeit des Tempelbestandes durchgedrungen sei).

36) *Chagiga* II, 4. — Es ist hier freilich nur im Allgemeinen von solchen die Rede, welche sagen: עצרת אחר השבת (Pfingsten fällt auf den Tag nach Sabbath). Dass aber damit die Sadducäer (Boethosäer) gemeint sind, ist nach *Menachoth* X, 3 allerdings anzunehmen.

37) Vgl. Wellhausen S. 59 f. — Die Meinung Chwolson's, dass die sadducäische Ansicht praktische Geltung gehabt habe (s. Anm. 35), steht im Widerspruch mit LXX, Philo und Josephus.

38) Nach *Erubin* VI, 2 könnte man freilich meinen, dass die Sadducäer die pharisäischen Subtilitäten hinsichtlich der Sabbathfeier auch beobachteten. Denn es wird dort der Fall als möglich vorausgesetzt, dass ein Sadducäer ganz nach pharisäischer Art in einem künstlich abgesperrten Raum vor Sabbathanbruch etwas niederlegt, um sich darin das Recht der freieren Bewegung für den Sabbath zu sichern. In Wahrheit zeigt aber der Zusammenhang, dass die Sadducäer zu denen gehören, welche „das Gesetz vom Erub nicht anerkennen" (*Erubin* VI, 1). Die Absicht des Sadducäers bei einer solchen Handlung kann also nur die sein, den pharisäischen Nachbar zu ärgern, welchem durch die Handlung des Sadducäers der solchergestalt occupirte Raum entzogen wird.

auch nicht meinen, dass die Sadducäer die pharisäische Tradition ihrem gesammten Inhalte nach abgelehnt | hätten. Ganz abgesehen davon, dass sie seit der Zeit der Alexandra mit ihren Anschauungen in der Praxis nicht mehr durchdrangen, werden sie auch theoretisch in manchen, vielleicht vielen Einzelheiten mit der pharisäischen Tradition übereingestimmt haben. Nur die Verbindlichkeit derselben leugneten sie und behielten sich das Recht der eigenen Meinung vor.

In dieser Ablehnung der pharisäischen Gesetzestradition repräsentiren die Sadducäer den älteren Standpunkt. Sie bleiben bei dem geschriebenen Gesetze stehen. Die ganze spätere Entwickelung ist für sie nicht mehr verbindlich. Einen ähnlichen, man kann sagen archaistischen Standpunkt vertreten sie auch in den religiösen Anschauungen. Das Wesentliche ist hierüber schon oben (S. 391 ff.) mitgetheilt worden. Sie lehnten 1) den Glauben an die leibliche Auferstehung und an die Vergeltung in einem künftigen Leben, ja an eine persönliche Fortdauer des Individuums überhaupt ab. Sie leugneten 2) auch Engel und Geister. Sie behaupteten endlich 3) „dass in des Menschen Wahl das Gute und das Böse stehe und das Thun des Einen oder des Anderen nach seinem Belieben"; dass also Gott keinen Einfluss auf die menschlichen Handlungen ausübe, daher auch der Mensch selbst Ursache seines Glückes und Unglückes sei[39]. — In Betreff der beiden ersten Punkte ist es zweifellos, dass damit die Sadducäer den ursprünglichen Standpunkt des Alten Testamentes im Unterschied vom späteren jüdischen vertreten. Denn mit Ausnahme des Buches Daniel kennt auch das Alte Testament keine leibliche Auferstehung und keine jenseitige Vergeltung im Sinne des späteren Judenthums, nämlich kein persönliches Heil des Einzelnen nach diesem irdischen Leben und auch keine jenseitige Bestrafung für die Sünden dieses irdischen Lebens, sondern nur eine schattenhafte Fort-Existenz in der Scheol. Ebenso ist dem Alten Testament auch der Engel- und Dämonenglaube in der Ausbildung, welche er in der späteren Zeit erlangt hat, noch fremd. Die Sadducäer sind also in beiden Beziehungen im Wesentlichen auf dem älteren Standpunkte stehen geblieben. Nur wird man freilich nicht sagen dürfen, dass das eigentliche Motiv hierbei der conservative Zug, das Hangen am Alten als solchem war. Vielmehr hatte augenscheinlich die politische

39) *Halévy*, *Traces d' aggadot saducéennes dans le Talmud* (*Revue des études juives t.* VIII, 1884, *p.* 38—56) sucht Spuren dieser sadducäischen Anschauungen auch im Talmud nachzuweisen. Dieselben sind aber sehr undeutlich.

Machtstellung der Sadducäer eine gewisse weltliche Gesinnung bei ihnen zur Folge. Sie standen mit ihren Interessen ganz im Diesseits und hatten nicht ein so intensives religiöses | Interesse wie die Pharisäer. Es ist also das geringere Mass religiöser Energie, welches ihnen den älteren Standpunkt als genügend erscheinen liess. Ja es ist wahrscheinlich, dass bei ihnen als den Hochstehenden und Gebildeten auch aufklärerische Motive mit im Spiele waren. Je phantastischer sich die religiöse Vorstellungswelt des Judenthums gestaltete, desto weniger vermochten sie der Entwickelung auf diesem Wege zu folgen. — Von diesen Gesichtspunkten aus ist wohl hauptsächlich auch die Betonung der menschlichen Freiheit von Seite der Sadducäer zu erklären. Wenn die betreffenden Angaben des Josephus überhaupt Glauben verdienen, so kann man in dieser stärkeren Betonung der Freiheit auch nur ein Zurücktreten der religiösen Motive erblicken. Sie wollten den Menschen auf sich selbst gestellt wissen und lehnten den Gedanken ab, dass auch bei den menschlichen Handlungen als solchen ein Mitwirken Gottes stattfinde.

Mit den letzten Ausführungen ist theilweise auch schon angedeutet, wie gerade die hohe Aristokratie zu der als „sadducäisch“ bezeichneten Richtung kam. Wir müssen, um die Genesis dieser Richtung zu begreifen, davon ausgehen, dass die vornehme Priesterschaft schon in der persischen, namentlich aber in der griechischen Zeit die Leitung der politischen Angelegenheiten in ihrer Hand hatte. Der Hohepriester war das Oberhaupt des Staates; vornehme Priester standen ohne Zweifel an der Spitze der Gerusia (des nachmaligen Synedriums). Die Aufgabe der priesterlichen Aristokratie war also ebenso eine politische wie eine religiöse. Dies brachte nothwendig mit sich, dass für ihr ganzes Verhalten politische Gesichtspunkte und Interessen sehr wesentlich mit in Betracht kamen. Je stärker aber diese in den Vordergrund traten, desto mehr traten die religiösen zurück. Dies scheint nun namentlich in der griechischen Zeit der Fall gewesen zu sein, und zwar deshalb, weil jetzt die politischen Interessen verknüpft wurden mit den Interessen der griechischen Bildung. Wer in der damaligen Welt politisch etwas ausrichten wollte, musste nothwendig mit dem Hellenismus auf einem mehr oder weniger freundlichen Fusse stehen. So gewann denn auch bei der vornehmen Priesterschaft zu Jerusalem der Hellenismus mehr und mehr an Boden. In demselben Masse aber wurde sie den jüdisch-religiösen Interessen entfremdet. Es ist daher begreiflich, dass Antiochus Epiphanes mit seinen Forderungen gerade in diesen Kreisen am leichtesten Eingang fand. Ein Theil der hochgestellten Priester

war ohne Weiteres bereit, sogar den jüdischen Cultus mit dem heidnischen zu vertauschen. Dieser Triumph des Heidenthums war nun freilich nicht von langer Dauer: die makkabäische Erhebung hat ihm ein rasches Ende bereitet. Aber die | Tendenzen der priesterlichen Aristokratie blieben darum im Wesentlichen doch dieselben. Wenn auch vom heidnischen Cultus nicht mehr die Rede war, wenn auch die eigentlichen Griechenfreunde verdrängt oder zum Schweigen gebracht waren, so blieb in der priesterlichen Aristokratie doch nach wie vor die weltliche Gesinnung und die, mindestens relative Laxheit des religiösen Interesses. Auf der anderen Seite aber hatte die makkabäische Erhebung eine Belebung und Kräftigung des religiösen Lebens zur Folge. Die gesetzesstrenge Richtung der „Chasidäer" gewann mehr und mehr an Einfluss. Und damit steigerten sich auch ihre Ansprüche. Nur der sollte als wahrer Israelite anerkannt werden, der das Gesetz nach der ganzen Strenge der von den Schriftgelehrten gegebenen Auslegung beobachtete. Je dringender aber diese Forderung gestellt wurde, desto ablehnender verhielten sich die Aristokraten. Es scheint also gerade der religiöse Aufschwung der makkabäischen Zeit zu einer festeren Consolidirung der Parteien geführt zu haben. Die „Chasidäer" zogen die Consequenzen ihres Principes und wurden zu „Pharisäern". Die hohe Aristokratie lehnte ebenfalls bestimmter und principieller als bisher die Errungenschaft der letzten Jahrhunderte sowohl in der Auslegung des Gesetzes als in der Entwickelung der religiösen Anschauungen ab. Sie sahen in der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* ein Uebermass gesetzlicher Strenge, das sie sich nicht wollten auflegen lassen. Und die fortgeschrittenen religiösen Anschauungen waren ihnen theils bei ihrem weltlichen Sinn entbehrlich, theils bei ihrer höheren Bildung und Aufklärung unannehmbar. Da die Haupt-Vertreter dieser Richtung dem alten Priestergeschlecht der Zadokiden angehörten, wurden sie und ihr ganzer Anhang von den Gegnern die Zadokiden oder Sadducäer genannt.

Unter den ersten Makkabäern (Judas, Jonathan und Simon) trat diese „zadokidische" Aristokratie nothwendig in den Hintergrund. Die alte hohepriesterliche Familie, die wenigstens in einigen ihrer Mitglieder den extremsten griechenfreundlichen Standpunkt vertreten hatte, war verdrängt. Das hohepriesterliche Amt blieb eine Zeit lang ganz unbesetzt. Im J. 152 wurde Jonathan zum Hohenpriester ernannt und damit eine neue hohepriesterliche Dynastie, die der Hasmonäer begründet, die infolge ihrer ganzen Vergangenheit sich zunächst auf die gesetzesstrenge Partei stützen musste. Trotzdem ist schon für die Zeit der ersten Hasmonäer (Jonathan,

Simon) sicher nicht eine völlige Verdrängung der „Sadducäer" vom Schauplatz anzunehmen. Die alte Aristokratie war durch die Stürme der makkabäischen Zeit zwar von den extremsten griechenfreundlichen Elementen gereinigt, aber darum nicht mit einem Male ganz verschwunden. Die emporgekommenen Hasmonäer mussten sich also mit ihr irgendwie verständigen und ihr wenigstens einen Theil der Sitze in der „Gerusia" einräumen. Dabei wird es geblieben sein bis zur Zeit Johannes Hyrkan's. Seit Johannes Hyrkan waren die Sadducäer sogar wieder die eigentliche Regierungspartei: Johannes Hyrkan, Aristobul I, Alexander Jannäus folgten ihrer Richtung (vgl. oben S. 404 f.). Die Reaction unter Alexandra brachte dann die Pharisäer wieder an die Regierung. Aber deren politische Herrschaft war doch nicht von langer Dauer. So sehr auch die geistige Macht der Pharisäer wuchs: in der Politik wusste sich die sadducäische Aristokratie am Ruder zu erhalten, und zwar trotz des Sturzes der Hasmonäer und trotz der Proscriptionen des Herodes gegen den alten, mit den Hasmonäern verbundenen Adel. Auch die hohenpriesterlichen Familien der herodianisch-römischen Zeit gehörten der sadducäischen Partei an. Wenigstens für die römische Zeit ist dies bestimmt bezeugt[40]. Der Preis, um welchen die Sadducäer in dieser späteren Zeit sich die Herrschaft zu sichern wussten, war freilich ein ziemlich theurer: sie mussten sich thatsächlich in ihrem amtlichen Handeln den pharisäischen Anschauungen accommodiren. „Gethan wird von ihnen so zu sagen nichts. Denn so oft sie zu Aemtern gelangen, halten sie sich, wenn auch widerwillig und gezwungen, an das, was die Pharisäer sagen, weil andernfalls die Menge sie nicht ertragen würde"[41].

Mit dem Untergang des jüdischen Staatswesens verschwinden die Sadducäer überhaupt aus der Geschichte. Ihre Stärke war die Politik. Als keine Politik mehr zu machen war, hatte ihre Stunde geschlagen. Während die pharisäische Richtung infolge des Zusammenbruchs der politischen Verhältnisse nur noch mehr erstarkte, nur noch unbedingter die Herrschaft über das jüdische Volk gewann, war den Sadducäern der Boden, auf dem sie existiren konnten,

---

40) Apgesch. 5, 17. *Joseph. Antt.* XX, 9, 1.

41) *Antt.* XVIII, 1, 4. — Ein völliges Missverständniss ist es, wenn man aus den Worten hat herauslesen wollen, dass die Sadducäer nur widerwillig Aemter annahmen (so selbst Winer RWB II, 356). Im Gegentheil! Sie hatten gerade die hohen Aemter in Beschlag! Die Worte *ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας* sind, wie das *μέν* und *δέ* beweist, mit dem Folgenden zu verbinden. Vgl. Geiger, Urschrift S. 108 Anm. Ders., Sadducäer und Pharisäer S. 13. Hanne, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1867, S. 176. Keim I, 282 Anm. Wellhausen S. 45.

entzogen. Es ist daher nicht zu verwundern, dass die jüdischen Gelehrten selbst schon bald nicht mehr wissen, wer die Sadducäer eigentlich waren: in der Mischna finden sich noch einige glaubhafte Ueberlieferungen über sie. Die eigentlich talmudische Zeit hat von ihnen nur noch eine ganz nebelhafte Vorstellung.

| § 27. Schule und Synagoge.

„Wer das Gesetz nicht kennt, der ist verflucht" (*Joh.* 7, 49), dies war die Grundüberzeugung des nachexilischen Judenthums. Damit war von selbst gegeben, dass Gesetzeskunde als das höchste, vor andern erstrebenswerthe Gut des Lebens geschätzt wurde. So erklingt denn auch in allen Tonarten die Mahnung: Hin zum Gesetz! — Jose ben Joeser sagte: Dein Haus sei ein Versammlungshaus für Gesetzesgelehrte (חֲכָמִים); lass dich bestäuben vom Staub ihrer Füsse, und trinke mit Durst ihre Lehren [1]). — Josua ben Perachja sagte: Verschaffe dir einen Lehrer (רַב) [2]). — Schammai sagte: Mache das Gesetzesstudium zur bestimmten Beschäftigung (קֶבַע) [3]). — Rabban Gamaliel sagte: Setze dir einen Lehrer, so vermeidest du das Zweifelhafte [4]). — Hillel sagte: Ein Unwissender kann nicht wahrhaft fromm sein (לֹא עַם הָאָרֶץ חָסִיד) [5]). — Derselbe sagte: Je mehr Gesetzeslehre, desto mehr Leben; je mehr hohe Schule, desto mehr Weisheit; je mehr Berathung, desto vernünftiger Handeln. Wer Gesetzeskenntniss sich erwirbt, erwirbt sich das Leben in der zukünftigen Welt [6]). — R. Jose ha-Kohen sagte: Gieb dir Mühe, das Gesetz zu erlernen, denn durch Erbschaft erlangt man es nicht [7]). — R. Eleasar ben Arach sagte: Sei emsig im Studium des Gesetzes [8]). — R. Chananja ben Teradjon sagte: Wenn zwei beisammen sitzen und sich nicht vom Gesetz unterhalten, so sind sie eine Versammlung von Spöttern, von welcher es heisst: Sitze nicht, da die Spötter sitzen. Wenn aber zwei beisammen

---

1) *Aboth* I, 4.
2) *Aboth* I, 6.
3) *Aboth* I, 15.
4) *Aboth* I, 16.
5) *Aboth* II, 5.
6) *Aboth* II, 7.
7) *Aboth* II, 12.
8) *Aboth* II, 14.

sitzen und sich vom Gesetz unterhalten, so ist die Schechina unter ihnen gegenwärtig[9]. — R. Simon sagte: Wenn drei an einem Tische zusammen speisen und sich nicht vom Gesetz unterhalten, so ist es, als hätten sie von Todtenopfer genossen. Aber wenn drei an einem Tische zusammen speisen und sich vom Gesetz unterhalten, so ist es, als hätten sie am Tische Gottes gegessen[10]. — R. Simon sagte: Wer im Wandern sich das Gesetz wiederholt, sich aber unterbricht und ruft: Wie schön ist dieser | Baum! Wie schön ist dieser Acker! dem rechnet es die Schrift an, als wenn er sein Leben verwirkt[11]. — R. Nehorai sagte: Wandere immer nach einem Orte, wo Gesetzeslehre ist, und sage nicht, sie wird dir nachkommen, oder deine Gefährten werden sie dir erhalten; auch verlass dich nicht auf deinen eigenen Scharfsinn[12]. — Derselbe R. Nehorai sagte: Ich lasse alle Gewerbe in der Welt bei Seite und lehre meinen Sohn nur Gesetz; denn dessen Lohn geniesst man in dieser Welt; und das Capital (הַקֶּרֶן) bleibt stehen für die zukünftige Welt[13]. — Folgende Dinge haben kein Mass: die Pea, die Erstlinge, die Wallfahrt, die Mildthätigkeit, das Studium des Gesetzes. Folgendes sind Dinge, deren Zinsen (פֵּירוֹת) man in dieser Welt geniesst, während das Capital (הַקֶּרֶן) stehen bleibt für die zukünftige Welt: Ehrerbietung vor Vater und Mutter, Mildthätigkeit, Friedenstiften unter Nebenmenschen und Studium des Gesetzes mehr als dieses Alles[14]. — Ein Bastard, der das Gesetz kennt, geht selbst einem Hohenpriester im Range voran, wenn dieser ein Unwissender ist[15].

Solche Werthschätzung des Gesetzes musste nothwendig dazu treiben, dass alle Mittel aufgewendet wurden, um womöglich dem ganzen Volke die Wohlthat gründlichster Gesetzeskenntniss und Gesetzesübung zuzuwenden. Was die pharisäischen Schriftgelehrten in ihren Schulen als Gesetz Israel's festgestellt hatten, das musste Gemeingut des ganzen Volkes werden, sowohl theoretisch wie praktisch. Denn auf beides kam es an: auf die Kenntniss und

---

9) *Aboth* III, 2; vgl. III, 6.
10) *Aboth* III, 3.
11) *Aboth* III, 7.
12) *Aboth* IV, 14.
13) *Kidduschin* IV, 14.
14) *Pea* I, 1.
15) *Horajoth* III, 8. — Vgl. überhaupt über Nothwendigkeit und Werth des Gesetzesstudiums: Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880) S. 28—31. Leop. Löw, Gesammelte Schriften Bd. I, 1889, S. 86—101. Bacher, Die Agada der Tannaiten Bd. II Sachregister Art. „Thorastudium".

auf die **Ausübung** des Gesetzes. Josephus rühmt es gerade als einen Vorzug des israelitischen Volkes, dass hier nicht einseitig das eine oder das andere bevorzugt werde, wie etwa die Spartaner nur durch Gewöhnung erzogen, nicht durch Unterricht (*ἔθεσιν ἐπαίδευον, οὐ λόγοις*), die Athener dagegen und die übrigen Hellenen mit dem theoretischen Unterricht sich begnügen und die Einübung vernachlässigen. „Unser Gesetzgeber aber hat beides mit vieler Sorgfalt verbunden. Denn er liess weder die Uebung der Sitten stumm, noch die Lehre des Gesetzes unausgeführt“ [16]). Der Unterricht, der die Voraussetzung der Ausübung bildete, begann schon in früher Jugend und zog sich | durch das ganze Leben des Israeliten hindurch. Für die Grundlegung hatte die **Schule** und **Familie** zu sorgen, für die Weiterführung die **Synagoge**.

I. Die Schule.

Literatur:

Maimonides, Hilchoth Talmud Thora (Petersburger Uebersetzung I, 102 ff.; über den Titel des Gesammt-Werkes s. unten Abschnitt II).

Ursinus, Antiquitates Hebraicae Scholastico-Academicae, Hafniae 1702 (auch in Ugolini's *Thesaurus t.* XXI).

Pacht, De eruditione Judaica (dissertatio, quam praeside A. G. Waehnero examini submittet auctor J. L. Pacht), Gotting. 1742. — Handelt speciell *p.* 50—55: *de ludis puerorum.*

Andr. Georg Waehner, Antiquitates Ebraeorum vol. II (*Gottingae* 1742) *p.* 783—804: *De eruditione Ebraeorum.*

Ant. Theod. **Hartmann**, Die enge Verbindung des A. T. mit dem Neuen (1831) S. 377—384.

Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 186—192.

Winer, RWB. Art. „Kinder“ und „Unterricht“ (hier auch noch mehr Literatur).

Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III. 243. 266—268.

Keim, Gesch. Jesu I, 424 ff.

Diestel, Art. „Erziehung“ in Schenkel's Bibellex. II, 172 f.

Ginsburg, Art. *„Education“* in Kitto's *Cyclopaedia of Biblical Literature.*

S. R. **Hirsch**, Aus dem rabbinischen Schulleben. Frankf. a. M. 1871 (Progr.).

Elias **van Gelder**, Die Volksschulde des jüdischen Alterthums nach talmudischen und rabbinischen Quellen. Berl. 1872 (Leipziger Dissertat.).

Leop. **Löw**, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur (Szegedin 1875) S. 195 ff. 407 ff.

Mos. **Jacobson**, Versuch einer Psychologie des Talmud (Hamburg 1878) S. 93—101.

Jos. Simon, L'éducation et l'instruction des enfants chez les anciens Juifs d'après la Bible et le Talmud. 3. *éd.* Leipzig 1879, O. Schulze.

---

16) *Contra Apion.* II, 16—17.

Hamburger, Real.-Enc. für Bibel und Talmud, I. Abth. Art. „Erziehung". II. Abth. Artt. „Lehrer, Mizwa, Schule, Schüler, Unterricht".

Strassburger, Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten. Von der vortalmudischen Zeit bis auf die Gegenwart, Stuttgart 1885. (Behandelt S. 1—24 die vortalmudische Zeit, S. 24—91 die talmudische Zeit, s. Theol. Litztg. 1886, 265 ff.)

Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. II, Sachregister Art. „Kindererziehung".

Wiesen, Geschichte und Methodik des Schulwesens im talmudischen Altertume, Strassburg 1892 (49 S.).

Weinberg, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1897, S. 675—678.

Kennedy, Art. *Education* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, p. 646—652.

Nach Josephus' Behauptung hatte schon Moses verordnet: „dass die Knaben die wichtigsten Gesetze lernen sollten, da dies die beste Wissenschaft und des Glückes Ursache sei"[17]. „Er befahl, die Kinder in den Anfangsgründen des Wissens (Lesen und Schreiben) zu unterrichten und sie zu lehren, die Gesetze und die Thaten der Vorfahren zu kennen. Diese, damit sie sie nachahmten; jene, damit sie mit ihnen aufwachsend sie nicht überträten oder den Vorwand des Nichtwissens hätten"[18]. Zu wie|derholten Malen rühmt Josephus den Eifer, mit welchem der Jugendunterricht betrieben wurde. „Mehr als um Alles bemühen wir uns um die Kindererziehung und halten die Beobachtung der Gesetze und die ihnen entsprechende Frömmigkeit für die wichtigste Angelegenheit des ganzen Lebens"[19]. „Wen von uns man nach den Gesetzen früge, der würde leichter alle hersagen, als seinen eigenen Namen. Da wir sie vom ersten Bewusstsein an erlernen, haben wir sie in unsern Seelen wie eingegraben; und selten ist ein Uebertreter, unmöglich aber die Abwendung der Strafe"[20]. Aehnlich äussert sich Philo. „Da

---

17) *Antt.* IV, 8, 12: *Μανθανέτωσαν δὲ καὶ οἱ παῖδες πρώτους* (Niese *πρῶτον*) *τοὺς νόμους, μάθημα κάλλιστον καὶ τῆς εὐδαιμονίας αἴτιον.*

18) *Apion.* II, 25: *Καὶ γράμματα παιδεύειν ἐκέλευσε* [*scil. τοὺς παῖδας*], *περί τε τοὺς νόμους* [*ἀναστρέφεσθαι*] *καὶ τῶν προγόνων τὰς πράξεις ἐπίστασθαι, τὰς μὲν ἵνα μιμῶνται, τοῖς δ' ἵνα συντρεφόμενοι μήτε παραβαίνωσι μήτε σκῆψιν ἀγνοίας ἔχωσι.* — Ueber *γράμματα* = Anfangsgründe des Wissens (Lesen und Schreiben) s. Passow's WB. *s. v.* — *ἀναστρέφεσθαι* fehlt in dem von *Euseb. Praep. evang.* VIII, 8, 37 *ed. Gaisford* gebotenen Texte wie im *Vet. Lat.*, und ist von Niese wohl mit Recht getilgt; dagegen dürfte *περί τε τοὺς νόμους* (*cod. Laur.*) statt *τὰ περὶ τοὺς νόμους* (*Eus.*) beizubehalten sein.

19) *Apion.* I, 12: *Μάλιστα δὴ πάντων περὶ παιδοτροφίαν φιλοκαλοῦντες, καὶ τὸ φυλάττειν τοὺς νόμους καὶ τὴν κατὰ τούτους παραδεδομένην εὐσέβειαν ἔργον ἀναγκαιότατον παντὸς τοῦ βίου πεποιημένοι.*

20) *Apion.* II, 18: *Ἡμῶν δ' ὁντινοῦν* [*εἰ' om. Euseb.*] *τις ἔροιτο τοὺς νόμους, ῥᾷον ἂν εἴποι πάντας ἢ τοὔνομα τὸ ἑαυτοῦ. Τοιγαροῦν ἀπὸ τῆς*

die Juden ihre Gesetze für göttliche Offenbarungen halten und von frühester Jugend an in deren Kenntniss unterwiesen sind, so tragen sie das Bild des Gesetzes in ihrer Seele"[21]. „Sie werden so zu sagen von den Windeln an von Eltern und Lehrern und Erziehern noch vor dem Unterricht in den heiligen Gesetzen und den ungeschriebenen Sitten gelehrt, an Gott den einen Vater und Schöpfer der Welt zu glauben"[22]. Von sich selbst rühmt Josephus, dass er schon im vierzehnten Lebensjahre eine so genaue Kenntniss des Gesetzes besessen habe, dass die Hohenpriester und die ersten Männer Jerusalem's zu ihm kamen „um von ihm in Betreff der Gesetze Genaueres zu erfahren"[23]. Es kann nach alledem nicht zweifelhaft sein, dass in den Kreisen des echten Judenthums der Knabe von zartester Kindheit an mit den Anforderungen des Gesetzes vertraut gemacht wurde[24].

| Dass diese Erziehung zum Gesetz vor allem die Pflicht und Aufgabe der Eltern war, ist selbstverständlich. Aber es scheint, dass schon im Zeitalter Christi auch von Gemeindewegen durch Errichtung von Schulen für den Jugendunterricht gesorgt wurde. Zwar will es nicht viel besagen, wenn die spätere Sage erzählt, dass bereits Simon ben Schetach verordnet habe, dass die Kinder (תינוקות) die Elementarschule (בית הספר) besuchen sollen[25]. Denn dieser Simon ben Schetach ist überhaupt ein Ansatzpunkt für allerlei Sagen. Jedenfalls wird aber im Zeitalter der Mischna, also spätestens im 2. Jahrh. nach Chr., die Existenz von Elementarschulen vorausgesetzt. Es finden sich z. B. gesetzliche Bestimmungen hinsichtlich des חַזָּן (Gemeinde-Dieners), der die Kinder (תינוקות) am Sabbath im Lesen unterrichtet[26]. Oder es wird festgesetzt, dass ein lediger Mann nicht Kinderschule halten solle, לא ילמוד אדם

πρώτης εὐθὺς αἰσθήσεως αὐτοὺς ἐκμανθάνοντες ἔχομεν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὥσπερ ἐγκεχαραγμένους, καὶ σπάνιος μὲν ὁ παραβαίνων, ἀδύνατος δ' ἡ τῆς κολάσεως παραίτησις.

21) *Legat. ad Cajum* § 31, *Mang.* II, 577: *Θεόχρηστα γὰρ λόγια τοὺς νόμους εἶναι ὑπολαμβάνοντες, καὶ τοῦτο ἐκ πρώτης ἡλικίας τὸ μάθημα παιδευθέντες, ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀγαλματοφοροῦσι τὰς τῶν διατεταγμένων εἰκόνας.*

22) *Legat. ad Cajum* § 16, *Mang.* II, 562: *Δεδιδαγμένους ἐξ αὐτῶν τρόπον τινὰ σπαργάνων ὑπὸ γονέων καὶ παιδαγωγῶν καὶ ὑφηγητῶν, καὶ πολὺ πρότερον τῶν ἱερῶν νόμων καὶ ἔτι τῶν ἀγράφων ἐθῶν, ἕνα νομίζειν τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου θεόν.*

23) *Vita* 2.

24) Auch in den christlichen Gemeinden wurden bereits die Kinder in der heiligen Schrift unterwiesen, vgl. II *Timoth.* 3, 15: *ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας.*

25) *jer. Kethuboth* VIII, 11 (32c oben).

26) *Schabbath* I, 3.

רוק סופרים[27]). Oder es wird bestimmt, dass für gewisse Fälle das Zeugniss eines Erwachsenen gültig sei in Betreff dessen, was er einst als Kind (קטן) in der Elementarschule (בית הספר) gesehen habe[28]). Es ist daher durchaus nicht unglaubwürdig, was eine spätere Tradition berichtet, dass Josua ben Gamla (= Jesus Sohn Gamaliel's) angeordnet habe, dass man Knaben-Lehrer (מלמדי תינוקות) in jeder Provinz und in jeder Stadt anstelle und die Kinder im Alter von sechs oder sieben Jahren zu ihnen bringe[29]). Der einzige in der Geschichte bekannte Jesus Sohn Gamaliel's ist der Hohepriester dieses Namens, um 63—65 nach Chr. (s. oben S. 220). Dieser wird also auch in der obigen Notiz gemeint sein. Da seine Massregel schon ein längeres Bestehen von Knabenschulen voraussetzt, so wird man sie unbedenklich in das Zeitalter Christi verlegen dürfen, wenn auch nicht als eine allgemeine und fest organisirte Institution[30]).

| Der Gegenstand des Unterrichtes war, wie schon aus den obigen Stellen des Philo und Josephus erhellt, so gut wie ausschliesslich das Gesetz. Denn nur auf dessen Einprägung in das jugendliche Gemüth, nicht auf Vermittelung einer allgemeinen Bildung war es mit all' jenem Eifer der Jugenderziehung abgesehen. Und zwar beschäftigte sich der erste Unterricht mit dem Schrift-Text, mit dessen Lectüre und Einprägung. Daher heisst die Elementarschule einfach בֵּית הַסֵּפֶר, weil sie es mit dem „Buch" der Thora, oder, wie einmal ausdrücklich erklärt wird, mit dem Schrift-Text (der מִקְרָא) zu thun hatte, im Unterschied vom בית

27) *Kidduschin* IV, 13.

28) *Kethuboth* II, 10.

29) *bab. Baba bathra* 21a: „Rab Juda sagte im Namen des Rab: Wahrlich, es möge dieses Mannes zum Guten gedacht werden! Josua ben Gamla ist sein Name. Wäre er nicht gewesen, das Gesetz wäre in Israel vergessen worden. Denn anfangs, wer einen Vater hatte, den lehrte dieser das Gesetz; wer keinen hatte, der lernte das Gesetz nicht .... Später verordnete man, dass man Knabenlehrer in Jerusalem anstellen solle .... Allein, nur wer einen Vater hatte, den schickte dieser in die Schule; wer keinen hatte, ging nicht hinein. Da verordnete man, dass man in jeder Provinz Lehrer anstelle und die Knaben im Alter von sechzehn oder siebzehn Jahren zu ihnen schicke. Allein, über wen nun sein Lehrer ärgerlich wurde, der lief davon, bis Josua ben Gamla kam und verordnete, dass man in jeder Provinz und in jeder Stadt (בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר) Knabenlehrer anstelle und die Kinder im Alter von sechs oder sieben Jahren zu ihnen bringe".

30) Genaue Vorschriften über die Kinderschulen giebt Maimonides (12. Jahrh. n. Chr.), der sie dabei als eine für das Judenthum nothwendige und selbstverständliche Institution voraussetzt, *Hilchoth Talmud Thora c.* II (Petersburger Uebersetzung I, 106 ff.).

מִדְרָשׁ, welches dem weiteren „Studium" gewidmet war[31]. Es war also im Grunde nur das Interesse am Gesetz, welches auch den Unterricht im Lesen zu einem ziemlich weit verbreiteten gemacht hat. Da nämlich beim Schrift-Text (im Unterschied von der mündlichen Gesetzesüberlieferung) gerade darauf Gewicht gelegt wurde, dass er wirklich gelesen wurde (s. unten über die Gottesdienstordnung), so war der elementare Gesetzes-Unterricht nothwendig mit Lese-Unterricht verbunden. Die Kenntniss des Lesens darf deshalb überall da vorausgesetzt werden, wo eine einigermassen gründlichere Gesetzeskenntniss vorhanden war. Daher finden wir schon in vorchristlicher Zeit auch Gesetzes-Bücher im Privatbesitze Einzelner[32]. Weniger allgemein wird dagegen die schwierigere Kunst des Schreibens gewesen sein[33].

Mit dem theoretischen Unterricht ging die praktische Gewöhnung Hand in Hand. Denn wenn auch die Kinder nicht eigentlich zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtet waren, so wurden sie doch von Jugend auf daran gewöhnt. Es wird z. B. den Erwachsenen zur Pflicht gemacht, auch die Kinder zur Sabbathruhe anzuhalten[34]. Zum strengen Fasten am Versöhnungstage sollen die Kinder ein bis zwei Jahre vor dem pflichtmässigen Alter allmählich gewöhnt werden[35]. Einige Punkte waren sogar auch für Kinder schon verbindlich. Sie waren z. B. zwar nicht zum Lesen des Schma und zum Anlegen der Tephillin, wohl aber zum gewöhnlichen Gebet (dem Schmone Esre) und zum Tischgebet verpflichtet[36]. Die Knaben sollten schon im zartesten Alter bei den Hauptfesten im Tempel erscheinen[37]. Insonderheit werden die Knaben auch zur Beobach-

---

31) *jer. Megilla* III, 1 (73d): „R. Pinchas sagte im Namen des R. Hoschaja: 480 Synagogen waren in Jerusalem, und eine jede hatte ein *Beth-Sepher* und ein *Beth-Talmud*, ersteres für die *Mikra* (den Schrift-Text), letzteres für die *Mischna* (die mündliche Gesetzeslehre)".

32) Vgl. I *Makk.* 1, 56 f. — In der Mischna *Jebamoth* XVI, 7 *fin.* wird von einem Leviten erzählt, welcher auf der Reise im Wirthshause starb, und dessen Hinterlassenschaft aus Stock, Reisetasche und Gesetzbuch bestand.

33) Vgl. hierüber Winer RWB. Art. „Schreibkunst".

34) *Schabbath* XVI, 6.

35) *Joma* VIII, 4.

36) *Berachoth* III, 3: „Frauen, Sklaven und Kinder sind befreit vom Lesen des Schma und von den Tephillin, sind aber verpflichtet zur Tephilla (dem Schmone Esre), zur Mesusa und zum Tischgebet".

37) *Chagiga* I, 1: „Jeder ist verpflichtet, an den Hauptfesten im Tempel zu erscheinen, ausgenommen Taube, Blödsinnige, Kinder, Geschlechtslose, Zwitter, Frauen, Sklaven, die nicht freigelassen sind, Lahme, Blinde, Kranke, Altersschwache und überhaupt wer nicht gehen kann. Was heisst hier ein Kind (קָטָן)? Nach der Schule Schammai's: Jeder, der noch nicht auf des

tung des Laubhüttenfestgesetzes verpflichtet[38]). Sobald dann die ersten Zeichen der Mannbarkeit sich zeigten, war der heranwachsende Israelite zur vollen Gesetzesbeobachtung verpflichtet[39]). Er trat damit in alle Rechte und Pflichten eines erwachsenen Israeliten ein; er war von nun an ein בַּר מִצְוָה[40]). Die weitverbreitete, namentlich auf Lightfoot's und Wetstein's Anmerkungen zu *Luc.* 2, 42 sich stützende Meinung, dass das zurückgelegte zwölfte Jahr die Grenze zwischen Verpflichtung und Nichtverpflichtung gebildet habe, ist also in doppelter Beziehung ungenau: einmal, insofern auch schon der minderjährige Knabe zu gewissen Geboten verpflichtet war, und sodann, insofern nicht ein bestimmtes Alter, sondern die Zeichen der eintretenden Pubertät die Grenze bildeten. Und als später ein bestimmtes Alter als Grenze fixirt wurde, ist es nicht das von zwölf, sondern das von dreizehn Jahren gewesen[41]).

Vaters Schulter reitend von Jerusalem auf den Tempelberg kommen kann. Die Schule Hillel's aber lehrt: Jeder, der noch nicht an des Vaters Hand von Jerusalem auf den Tempelberg steigen kann". — Aus *Luc.* 2, 42 darf freilich geschlossen werden, dass Auswärtige in der Regel erst nach Vollendung des zwölften Jahres an den Wallfahrten Theil nahmen.

38) *Sukka* II, 8: „Frauen, Sklaven und Kinder sind frei vom Laubhüttenfestgesetze. Ein Knabe jedoch, der seiner Mutter nicht mehr bedarf, ist dazu verpflichtet. Einst gebar die Schwiegertochter Schammai's des Alten (am Laubhüttenfest einen Sohn). Da liess er das Dach öffnen und deckte es über dem Bette mit Laub zu, um des Kindes willen". — *Sukka* III, 15: „Ein Knabe, der im Stande ist, den Lulab zu schütteln, ist dazu verpflichtet".

39) *Nidda* VI, 11: „Ein Knabe, bei welchem sich die zwei Haare zeigen, ist verpflichtet zu allen Geboten, die gesagt sind im Gesetz". — Das Gleiche gilt auch vom Mädchen, nur mit dem Unterschied, dass die Frauen weder an allen Rechten, noch an allen gesetzlichen Pflichten der Männer Theil nahmen. — Vgl. auch *Sanhedrin* VIII, 1.

40) Der Ausdruck *Bar-Mizwa* findet sich schon im Talmud (*Baba mezia* 96ª unten, s. Levy's Neuhebr. Wörterb. I, 258ᵇ), ist aber erst im Mittelalter zur Bezeichnung eines volljährigen Israeliten gebräuchlich geworden, s. Löw, Die Lebensalter S. 210. 410.

41) So in dem erst aus nachtalmudischer Zeit herrührenden Anhang zum Tractat Aboth, *Aboth* V, 21: „Mit fünf Jahren (kommt man) zum Lesen der Schrift, mit zehn Jahren zur Mischna, mit dreizehn Jahren (בן שלש עשרה) zur Ausübung der Gebote, mit fünfzehn Jahren zum Talmud, mit achtzehn Jahren zum Heirathen etc.". — Für einen speciellen Punkt, nämlich die unbedingte Gültigkeit der Gelübde, wird auch schon von der Mischna das zurückgelegte dreizehnte Jahr als Grenze bestimmt, s. *Nidda* V, 6: „Wenn ein Knabe zwölf Jahre und einen Tag alt ist, so werden seine Gelübde geprüft; wenn er dreizehn Jahre und einen Tag alt ist, so gelten sie ohne Weiteres". — Vgl. überhaupt: Löw, Die Lebensalter S. 143 ff. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Mizwa". — Das Material, welches

II. Die Synagoge.

Literatur:

Maimonides, *Hilchoth Tephilla* (im zweiten Buche seines grossen Werkes *Jad ha-chasaka* oder *Mischne Thora*) giebt eine systematische Darstellung der zu seiner Zeit (12. Jahrh. n. Chr.) gültigen Tradition über das Synagogenwesen. — In der zu Petersburg erschienenen deutschen Uebersetzung („Auszüge aus dem Buche *Jad-Haghasakkah*, die starke Hand, u. s. w. von Maimonides" 10 Thle., Petersburg 1850—1852) ist der Tractat *Hilchoth Tephilla* fast ganz enthalten (Thl. I, S. 257—341 des deutschen Textes).

Vitringa, *De synagoga vetere libri tres: quibus tum de nominibus, structura, origine, praefectis, ministris et sacris synagogarum agitur, tum praecipue formam regiminis et ministerii earum in ecclesiam christianam translatam esse demonstratur. Franequerae* 1696.

Joh. Gottl. Carpzov, *Apparatus historico-criticus* (1748) *p.* 307—326.

Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden (1748) II, 1—87.

Eine Anzahl älterer Monographien über einzelne Gegenstände ist gesammelt in Ugolini's *Thesaurus Antiquitatum sacrarum t.* XXI.

Sal. Jacob Cohen, Historisch-kritische Darstellung des jüdischen Gottesdienstes, und dessen Modifikationen von den ältesten Zeiten an bis auf unsere Tage. Leipzig 1819.

Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen (1831) S. 225—376.

Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 1—12. 329—360.

Winer RWB. II, 548—551: Synagogen.

Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, 129—137. 183—226.

Jost, Geschichte des Judenthums I, 168 ff.

Keil, Handbuch der biblischen Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 164 ff. 444 ff.

Leyrer, Art. „Synagogen" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. XV (1862) S. 299—314.

De Wette, Lehrb. der hebr.-jüd. Archäologie (4. Aufl. 1864) S. 369—374.

Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. Bd. I (1873) S. 73—80.

Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel (1869) S. 349—355. 582—587.

Ginsburg, Art. „*Synagogue*" in *Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.*

Plumptre, Art. „*Synagogue*" in *Smith's Dictionary of the Bible.*

Kneucker, Art. „Synagogen" in Schenkel's Bibellex. V, 443—446.

Sieffert, Die jüdische Synagoge zur Zeit Jesu (Beweis des Glaubens 1876, S. 3—11. 225—239).

Lightfoot (*Horae hebr.*) und Wetstein (*Nov. Test.*) zu *Luc.* 2, 42 beigebracht haben, beweist nicht, dass das zurückgelegte zwölfte Lebensjahr die feststehende Grenze zwischen Verpflichtung und Nichtverpflichtung bildete. Theils handelt es sich dort überhaupt nur um die Ansicht einzelner Autoritäten, denen andere gegenüberstehen; theils aber ist nur gesagt, dass im Alter von zwölf Jahren die strengere Gewöhnung beginnen solle, nicht, dass dann die Verpflichtung eintrete; so namentlich an den Stellen *Joma* 82[a], *Kethuboth* 50[a]. Auch aus *Luc.* 2, 42 ist nur zu schliessen, dass man im Alter von zwölf Jahren mit der strengeren Gewöhnung begann.

Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, II. Abth., 1883, Art. „Synagoge". — Ders., Supplementbd. III, 1892, Art. „Sabbatgottesdienst", „Synagogengottesdienst", „Vorbeter", auch: Neujahrsgottesdienst, Neumondsgottesdienst, Versöhnungstagsgottesdienst.

Löw, Leop., Der synagogale Ritus (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 97 ff. 161 ff. 214 ff. 305 ff. 364 ff. 458 ff.; wieder abgedruckt in: Leop. Löw, Gesammelte Schriften, IV. Bd. 1898, S. 1—71).

Strack, Art. „Synagogen" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XV, 96—100.

Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah (1884) I, 430—450.

Ramsay, The Rulers of the Synagogue (*The Expositor* 1895, *April p.* 272—277) [schiefe und unbewiesene Behauptungen].

Weinberg, Die Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1897, S. 588 ff. 639 ff. 673 ff.).

Eine tiefere und fachmännische Kenntniss des Gesetzes konnte nur zu den Füssen der Schriftgelehrten im Beth-ha-Midrasch erworben werden (s. oben § 25). Es lag in der Natur der Sache, dass dazu immer nur ein kleiner Bruchtheil gelangen konnte. Für die Masse des Volkes war schon viel gewonnen, wenn nur das elementare Wissen. ein Gemeingut Aller wurde und blieb. Auch dieses Ziel war aber nur erreichbar durch eine Institution, mittelst welcher jedem Einzelnen im Volke das Gesetz während des ganzen Lebens immer wieder und wieder nahegebracht wurde. Eine solche Institution hat das nachexilische Judenthum geschaffen in der Sitte der sabbathlichen Schriftlection in der Synagoge. Es ist nämlich vor allem zu beachten, dass der Hauptzweck dieser Sabbathversammlungen in der Synagoge nicht der Gottesdienst im engern Sinne, d. h. nicht die Anbetung war, sondern die religiöse Unterweisung; und diese ist für den Israeliten vor allem Unterweisung im Gesetz. In diesem Sinne hat schon Josephus mit Recht die Sache aufgefasst. „Zu einem trefflichen und nothwendigen Unterrichtsgegenstand hat er (unser Gesetzgeber) das Gesetz gemacht, indem man es nicht nur einmal oder zweimal oder öfters hören sollte, sondern er befahl, allwöchentlich mit Aussetzung der andern Beschäftigung zum Anhören des Gesetzes zusammenzukommen und dieses genau zu lernen"[1]). Philo hat also nicht so Unrecht, wenn er die Synagogen als „Lehrhäuser" bezeichnet, in welchen „die

1) *Apion.* II. 17 (= *Eus. Pr. ev.* VIII, 8, 11): *Κάλλιστον καὶ ἀναγκαιότατον ἀπέδειξε παίδευμα τὸν νόμον οὐκ εἰσάπαξ ἀκροασομένοις* (*al. ἀκροασαμένοις, ἀκροασαμένους*) *οὐδὲ δὶς ἢ πολλάκις, ἀλλ' ἑκάστης ἑβδομάδος τῶν ἄλλων ἔργων ἀφεμένους ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν ἐκέλευσε τοῦ νόμου συλλέγεσθαι καὶ τοῦτον ἀκριβῶς ἐκμανθάνειν.* — *Antt.* XVI, 2, 4 (*ed. Niese* XVI, 43, Rede des Nicolaus Damascenus): *τήν τε ἑβδόμην τῶν ἡμερῶν ἀνίεμεν τῇ μαθήσει τῶν ἡμετέρων ἐθῶν καὶ νόμου.*

vaterländische Philosophie" getrieben und jede Art von Tugend gelehrt werde[2]). Auch im Neuen Testamente erscheint ja das *διδάσκειν* stets als die Hauptthätigkeit in den Synagogen[3]). Der Ursprung dieser Sabbathversammmlungen in eigens hierzu errichteten Gebäuden | ist uns unbekannt. Die erste Spur davon sind die מוֹעֲדֵי אֵל in *Psalm* 74, 8, wahrscheinlich aus der makkabäischen Zeit. Aber man darf ihre Entstehung wohl erheblich höher hinauf, vielleicht in die Zeit Esra's oder in die des Exiles verlegen[4]). Im Zeitalter Christi war das „Lehren in den Synagogen am Sabbath" schon eine festbegründete und allgemein eingebürgerte Institution (*Marc.* 1, 21. 6, 2. *Luc.* 4, 16. 31. 6, 6. 13, 10. *Actor.* 13, 14. 27. 42. 44. 15, 21. 16, 13. 17, 2. 18, 4). Nach der Apostelgeschichte (15, 21) hat Moses „von alten Zeiten her (*ἐκ γενεῶν ἀρχαίων*) in allen Städten, die ihn verkündigen, indem er in den Synagogen an jedem Sabbath gelesen wird". Josephus und Philo und überhaupt das spätere Judenthum führt die ganze Einrichtung auf Moses selbst zurück[5]). Das ist freilich nur insofern

---

2) *Vita Mosis* III, 27 (*Mang.* II, 168): *Ἀφ' οὗ καὶ εἰσέτι νῦν φιλοσοφοῦσι ταῖς ἑβδόμαις Ἰουδαῖοι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν, τὸν χρόνον ἐκεῖνον ἀναθέντες ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν περὶ φύσιν. Τὰ γὰρ κατὰ πόλεις προσευκτήρια τί ἕτερόν ἐστιν ἢ διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ ἀνδρίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, εὐσεβείας τε καὶ ὁσιότητος καὶ συμπάσης ἀρετῆς, ᾗ κατανοεῖται καὶ κατορθοῦται τά τε ἀνθρώπεια καὶ θεῖα;* — Vgl. *Legat. ad Cajum* § 23 (*Mang.* II, 568): *Ἠπίστατο οὖν* (*scil.* Augustus von den römischen Juden) *καὶ προσευχὰς ἔχοντας καὶ συνιόντας εἰς αὐτάς, καὶ μάλιστα ταῖς ἱεραῖς ἑβδόμαις, ὅτε δημοσίᾳ τὴν πάτριον παιδεύονται φιλοσοφίαν.*

3) *Mt.* 4, 23. *Mc.* 1, 21. 6, 2. *Luc.* 4, 15. 31. 6, 6. 13, 10. *Joh.* 6, 59. 18, 20.

4) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 1894, S. 107 f. 153, hält die Synagogen für eine Einrichtung des Exiles, welche die Exulanten von dort mitgebracht hätten.

5) Vgl. ausser den beiden bereits citirten Stellen (*Jos. c. Apion.* II, 17. *Philo Vita Mosis* III, 27) bes. *Philo, fragm. apud Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 12—13 (*Mang.* II, 630), und *De septenario* § 6 (*M.* II, 282). Rabbinische Stellen bei *Vitringa p.* 283 *sqq.* — Die Angabe Winer's (RWB. II, 548, mit Berufung auf seine *Diss. de Jonathanis in Pentat. paraphrasi chald.* I, 30), dass die Targume die Einrichtung in die patriarchalische Zeit übertragen, ist nicht ganz correct. Allerdings heisst es bei *Onkelos Gen.* 25, 27, Jakob habe gedient im „Lehrhaus" (בית אולפנא), und im *Targ. Jerus.* I *Gen.* 33, 17, Jakob habe sich ein „Lehrhaus" (בי מדרשא) erbaut. Aber in beiden Fällen ist nicht eine eigentliche Synagoge gemeint. Im *Targ. Jerus.* I *Exod.* 18, 20 wird erzählt, der Schwiegervater Mosis habe diesen aufgefordert, dem Volke das Gebet bekannt zu machen, das sie beten sollen in ihrer Synagoge (בבית כנישתהון). Aber hier handelt es sich eben nicht mehr um die Zeit der Patriarchen im engeren Sinne. Und so beziehen sich auch die übrigen von Winer angeführten Stellen

von Interesse, als man daraus sieht, dass das spätere Judenthum sie als wesentlichen Bestandtheil seiner religiösen Institutionen betrachtet hat. An einen vorexilischen Ursprung ist sicher nicht zu denken.

Die Voraussetzung der ganzen Einrichtung ist vor allem die Existenz einer religiösen Gemeinde. Und hier entsteht die Frage, ob in den Städten und Ortschaften Palästina's im Zeitalter Christi die bürgerliche und religiöse Gemeinde getrennt war, so dass die letztere eine selbständige Organisation besass? Man muss, um sich hierüber Klarheit zu verschaffen, zunächst beachten, dass die politischen Verfassungsverhältnisse selbst in den verschiedenen Städten Palästina's verschiedene waren. Es ist bereits oben (S. 174 f.) gezeigt worden, dass eine dreifache Verschiedenheit in dieser Beziehung möglich war und auch wirklich vorkam. Es konnten die Juden vom Bürgerrecht ausgeschlossen sein, oder Juden und Nicht-|Juden bürgerlich gleichberechtigt, oder auch nur die Juden im Besitz der bürgerlichen Rechte sein. Die beiden ersteren Fälle waren möglich in den Städten mit vorwiegend griechischer oder stark gemischter Bevölkerung. In beiden Fällen waren die Juden darauf angewiesen, für ihre religiösen Bedürfnisse sich als selbständige religiöse Gemeinde zu organisiren. Denn ob sie nun bei der Leitung der bürgerlichen Angelegenheiten mitwirkten oder nicht — für die religiösen Angelegenheiten war die Nothwendigkeit der selbständigen Organisation die gleiche. Für diese beiden Fälle ist also die aufgeworfene Frage entschieden zu bejahen; und es war demnach die Stellung der Synagogengemeinde in diesen Städten dieselbe wie in den Städten der Diaspora. Ganz anders aber stellte sich die Sache in den Städten und Orten mit ganz oder fast ausschliesslich jüdischer Bevölkerung. Hier bestand die Ortsbehörde doch sicher nur aus Juden, und die wenigen etwa anwesenden Nicht-Juden waren vom Collegium der Ortsältesten oder vom städtischen Senat ausgeschlossen. Das ist z. B. gerade in Betreff Jerusalem's zweifellos. Da nun die Ortsbehörden ohnehin sich sehr vielfach mit religiösen Angelegenheiten zu befassen hatten (denn das jüdische Gesetz kennt eben gar keine Trennung dieser von den bürgerlichen Angelegenheiten), so wird man es von vornherein höchst wahrscheinlich finden müssen, dass auch das Synagogenwesen zu ihrer Competenz gehörte. Oder soll gerade nur für dieses ein besonderer Aeltestenrath eingesetzt worden sein? In den kleinen Orten wäre dies jedenfalls sehr unnatürlich.

auf eine spätere Zeit. Immerhin würde es dem Geist der Targume entsprechen, auch die Synagogen in die Patriarchenzeit zu verlegen.

Aber auch in den grösseren Städten, wo es mehrere Synagogen gab, lag dazu keine Veranlassung vor. Es genügte, wenn von der Ortsbehörde für jede Synagoge die nothwendigen **Beamten** (ein Archisynagog, Almosenpfleger und Diener), welche die eigentlichen Geschäfte zu besorgen hatten, bestellt wurden. Zur Bildung eines Aeltesten-Collegiums für jede einzelne lag wenigstens kein zwingender Grund vor. Bei der Dürftigkeit unseres Materiales ist freilich die Möglichkeit, dass dies geschehen sei, zuzugeben. Ja in einem Falle ist es sogar wahrscheinlich: die hellenistischen Juden in Jerusalem, die Libertiner, Cyrenäer, Alexandriner, Cilicier und Asiaten, haben offenbar besondere „Gemeinden" gebildet (*Act.* 6, 9)[6]. Aber das | waren eben besondere Verhältnisse: da machte die Verschiedenheit der Nationalität eine besondere Organisation nothwendig. Für die einfachen Verhältnisse namentlich der kleineren Orte Palästina's wäre eine Trennung der politischen und religiösen Gemeinde ganz unnatürlich. Sie würde geradezu dem Wesen des nachexilischen Judenthums widersprechen; denn dieses kennt ja eigentlich die politische Gemeinde überhaupt nur in der Form der religiösen. Es fehlt aber auch nicht an positiven Beweisen dafür, dass die bürgerliche Gemeinde als solche auch das Synagogenwesen leitete. In der Mischna wird z. B. als ganz selbstverständlich vorausgesetzt, dass die Synagoge, der heilige Schrank und die heiligen Bücher ganz ebenso Eigenthum der **Stadt**, also doch der bürgerlichen Commune sind, wie z. B. die Strasse und die Bade-Anstalt[7]. Die Stadtbewohner (בְּנֵי הָעִיר) haben daher auch das Verfügungsrecht über jene wie über diese[8]. Wenn R. Eleasar

---

6) Die *Λιβερτῖνοι* können nur römische „Freigelassene" resp. deren Nachkommen sein, also wohl Nachkommen der Juden, die einst von Pompejus als Gefangene nach Rom geschleppt und hier von ihren Herren bald wieder freigelassen worden waren (*Philo Leg. ad Cajum* § 23, *M.* II, 568). Manche von ihnen mögen später nach Jerusalem zurückgekehrt sein und hier eine eigene Gemeinde gebildet haben. Ebenso bildeten die zahlreichen in Jerusalem wohnhaften hellenistischen Juden aus Cyrene, Alexandrien, Cilicien und Asien je eine besondere Gemeinde. Die alte Streitfrage, wie die citirte Stelle der Apostelgeschichte zu construiren ist: ob so, dass nur **eine**, oder so, dass **zwei**, oder so, dass **fünf** Synagogen erwähnt sind, ist nämlich wohl im letzteren Sinne zu entscheiden (so schon Vitringa S. 253).

7) *Nedarim* V, 5: „Dinge, die der Stadt gehören, sind z. B. die Strasse, die Bade-Anstalt, die Synagoge, der heilige Schrank, die heiligen Bücher".

8) *Megilla* III, 1: „Wenn Stadt-Bewohner den freien Platz der Stadt verkauft haben, dürfen sie für den Erlös eine Synagoge kaufen; wenn eine Synagoge, dann einen heiligen Schrank; wenn einen heiligen Schrank, dann Umhüllungen zu heiligen Schriften; wenn solche, dann heilige Schriften; wenn solche, dann ein Gesetzbuch".

ben Asarja sagt, dass das Musaph-Gebet nur in einer Stadt-Gemeinde (בְּחֶבֶר עִיר) zu beten sei, so ist auch hieraus zu schliessen, dass die Stadt-Gemeinde, die bürgerliche Commune als solche sich mit dem Synagogen-Cultus befasste[9]. — Wir dürfen demnach als wahrscheinlich voraussetzen, dass nur in den Städten mit gemischter Einwohnerschaft die Synagogen-Gemeinde eine selbständige Existenz neben der politischen Commune hatte. In den rein jüdischen Ortschaften werden die Orts-Aeltesten zugleich Synagogen-Aelteste gewesen sein. — Sofern die Gemeinde als religiöse in's [Auge gefasst wird, heisst sie כְּנֵסֶת (eigentl. „Versammlung", griech. συναγωγή, aram. כנישתא), die Gemeinde-Glieder daher בְּנֵי הַכְּנֶסֶת[10].

---

9) *Berachoth* IV, 7: „R. Eleasar ben Asarja sagt: Das Musaph-Gebet [das am Sabbath und den Festtagen zum gewöhnlichen Gebet hinzugefügt wird, vgl. Hamburger, Real-Enc. Art. „Mussafgebet"] wird nur in einer Stadt-Gemeinde gebetet. Die Gelehrten sagen: In einer Stadt-Gemeinde und ausserhalb einer solchen. R. Juda sagt im Namen Jenes: Ueberall, wo eine Stadt-Gemeinde ist, ist der Einzelne frei vom Musaph-Gebet". — Das seltene Wort חבר עיר wird allerdings verschieden erklärt. Da aber jedenfalls ein Gemeinde-Verband darunter zu verstehen ist (nicht, wie Maimonides und viele Neuere erklären, ein einzelner „Gelehrter"), und da die religiöse Gemeinde sonst nicht חבר sondern כנסת heisst, so wird unter חבר eben ein bürgerlicher Gemeinde-Verband zu verstehen sein, was auch an der von Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* citirten Stelle *Megilla* 27b sehr wohl passt.

10) *Bechoroth* V, 5. *Sabim* III, 2. — כְּנֵסֶת ist in der vorletzten Silbe nicht mit Segol, sondern mit Zere zu schreiben, vgl. aram. כנישתא und *cod. de Rossi* 138, wo zwar nicht ganz consequent, aber doch an den meisten Stellen richtig כְּנֵסֶת punktirt ist. — Das griech. συναγωγή in der Bedeutung „Gemeinde" z. B. *Actor.* 6, 9. 9, 2. Inschrift von Phokäa an der jonischen Küste (*Revue des études juives* XII, 1886, *p.* 236 *sqq.* = *Bulletin de corresp. hell.* X, 1886, *p.* 327 *sqq.*: ἡ συναγωγὴ ἐτείμησεν τῶν Ἰουδαίων u. s. w.), Inschrift von Akmonia in Phrygien aus der Zeit Nero's (*Revue archéol. trois. Série t.* XII, 1888, *p.* 225 = *Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia vol.* I *part* II, 1897, *p.* 649 *sq.*: ἡ συναγωγὴ ἐτείμησεν u. s. w.), Inschrift von Pantikapäum am cimmerischen Bosporus vom J. 81 n. Chr. (*Corp. Inscr. Graec. t.* II *p.* 1005 *Addenda n.* 2114bb = *Latyschev, Inscr. antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini* II, 1890, *n.* 52: συνεπιτροπεούσης δὲ καὶ τῆς συναγωγῆς τῶν Ἰουδαίων, ebenso CIGr. *n.* 2114b = *Latyschev. n.* 53). Häufig auf römisch-jüdischen Grabschriften, *Corp. Inscr. Graec. n.* 9902 *sqq.* vgl. unten § 31, II. Dass es im späteren Judenthum der gewöhnliche Ausdruck für „Gemeinde" war, erhellt namentlich auch aus dem Sprachgebrauch der Kirchenväter, welche συναγωγή und ἐκκλησία ohne Weiteres in der Art unterscheiden, dass ersteres die jüdische, letzteres die christliche Gemeinde bezeichnet. Ja die Ebjoniten haben den Ausdruck συναγωγή auch für die christliche Gemeinde beibehalten (*Epiphan. haer.* 30, 18: συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν). Und sogar in der patristischen Literatur wird zuweilen συναγωγή für die christliche Gemeinde gebraucht (s. Harnack, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, S. 104 ff., und dessen Anm. zu *Hermas Mandat.* XI, 9

Die Meinung, dass *συναγωγή* in diesem Sinne auch schon im Sprachgebrauch der heidnischen Cultvereine sich finde, ist nicht richtig. Es heisst dort nur „Versammlung“, aber nicht „Gemeinde“ [11]).

---

in Gebhardt und Harnack's Ausg. der *Patr. apostol.* Zahn, Forschungen zur Gesch. des Neutest. Kanons II, 1883, S. 165. Ders., Einleitung in das Neue Test. I, 66 f.). Im christlich-palästinensischen Aramäisch scheint כנישתא, welches dem griech. *συναγωγή* entspricht, das gewöhnliche Wort für „Kirche“ gewesen zu sein (s. *Land, Anecdota Syriaca* IV, 217. Zahn, Tatian's Diatessaron S. 335). Die Herrschaft auf christlichem Gebiet hat jedoch allerdings von Anfang an, schon seit Paulus, der Ausdruck *ἐκκλησία* behauptet. Dieser Gegensatz des jüdischen und christlichen Sprachgebrauchs ist auf den ersten Blick befremdlich, da im Alten Testament kein wesentlicher Unterschied zwischen *συναγωγή* und *ἐκκλησία* gemacht wird. Die LXX setzen *συναγωγή* für עֵדָה, *ἐκκλησία* in der Regel für קָהָל; ebenso die Targume כנישתא für עדה, קהלא gewöhnlich für קהל. Ersteres wird hauptsächlich in den Büchern Exodus, Leviticus, Numeri und Josua gebraucht, letzteres im Deuteronomium, I. und II. Chronik, Esra und Nehemia (Näheres s. in den Concordanzen), beides sehr häufig, und beides ohne wesentlichen Unterschied zur Bezeichnung der „Gemeinde Israel's“. Schon das spätere Judenthum scheint aber einen Unterschied im Gebrauch beider Begriffe gemacht zu haben, und zwar in der Art, dass *συναγωγή* mehr die Gemeinde nach Seite ihrer empirischen Wirklichkeit, *ἐκκλησία* mehr dieselbe nach ihrer idealen Bedeutung bezeichnete; *συναγωγή* ist der an irgend einem Orte constituirte Gemeindeverband, *ἐκκλησία* dagegen die Gemeinde der von Gott zum Heil Berufenen, namentlich wie קָהָל, die ideale Gesammtgemeinde Israel's (wegen קָהָל vgl. in der Mischna *Jebamoth* VIII, 2. *Kidduschin* IV, 3. *Horajoth* I, 4—5. *Jadajim* IV, 4). Wenn also Augustin sagt, *συναγωγή* = *congregatio* werde auch von Thieren gebraucht, *ἐκκλησία* = *convocatio* dagegen mehr von Menschen (s. *Enarrat. in Ps.* 81, 1), so ist daran wenigstens so viel Wahres, dass letzteres in der That der werthvollere Begriff ist. *Συναγωγή* drückt nur einen empirischen Thatbestand aus, *ἐκκλησία* aber enthält zugleich ein dogmatisches Werth-Urtheil. Aus dieser, wie es scheint, schon im Judenthum herrschend gewordenen Differenzirung der Begriffe erklärt es sich leicht, dass der christliche Sprachgebrauch sich fast ausschliesslich des letzteren Ausdrucks bemächtigt hat. — — Nur anmerkungsweise ist hier endlich auch noch der in der Mischna häufig gebrauchte Ausdruck צִבּוּר zu erwähnen. Er bezeichnet nämlich überhaupt nicht die Gemeinde als Gemeinschaft, sondern nur als Gesammtheit im Gegensatz zum Einzelnen; so z. B. in dem noch zu besprechenden Ausdruck שְׁלִיחַ צִבּוּר *Berachoth* V, 5. *Rosch haschana* IV, 9. In der Opfersprache heissen die öffentlichen Opfer, die im Namen Gesammt-Israel's dargebracht werden, קרבנות צבור *Schekalim* IV, 1. 6. *Sukka* V, 7. *Sebachim* XIV, 10. *Menachoth* II, 2. VIII, 1. IX, 6. 7. 9. *Temura* II, 1. *Kerithoth* I, 6. *Para* II, 1. Vgl. auch חטאת צבור *Joma* VI, 1. *Sebachim* V, 3 und sonst, זבחי שלמי צבור *Pesachim* VII, 4. *Sebachim* V, 5 und sonst. Ein öffentliches Fasten heisst ein Fasten, das verfügt wird על הצבור *Taanith* I, 5. 6. II, 9. 10. צִבּוּר ist also überhaupt nicht die „Gemeinde“, sondern die „Gesammtheit“.

11) So namentlich in dem Testament der Epikteta um 200 vor Chr. (*Corp. Inscr. Graec.* 2448, neueste Ausgabe von Ricci in: *Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Academia dei Lincei vol.* II, 1893, *p.* 70—158; vgl. auch

| Die Befugnisse der Gemeinde-Aeltesten in religiösen Angelegenheiten müssen denen in bürgerlichen Dingen analog gedacht werden. Wie also die bürgerliche Verwaltung und Jurisdiction wohl ganz in ihrer Hand lag, so ist vermuthlich auch die Leitung der religiösen Angelegenheiten ausschliesslich ihre Sache gewesen. Es fehlt wenigstens jede Spur davon, dass in den jüdischen Gemeinden etwa in der Art wie in der korinthischen Christengemeinde das Plenum der Gemeinde selbst direct über einzelne Fälle der Disciplin und Verwaltung berathen und beschlossen hätte. Es geschah dies vielmehr hier durch Vermittelung der dazu berufenen Organe, d. h. durch die Aeltesten der Gemeinde. Zur Competenz der letzteren gehörte insonderheit höchst wahrscheinlich die Ausübung des wichtigsten religiösen Disciplinar Actes, die Verfügung des Bannes oder der Ausschliessung aus der Gemeinde. Die stricte Handhabung dieses Zuchtmittels war für das nachexilische Judenthum geradezu eine Lebensfrage. In fortwährender Berührung mit einer heidnischen Umgebung konnten die jüdischen Gemeinden nur dann sich intact erhalten, wenn sie fremdartige Elemente stets sorgfältig von sich ausschieden. Wie daher die festere Organisirung der nachexilischen Gemeinde eben damit begonnen hatte, dass jeder, welcher der neuen Ordnung sich nicht fügte, von der Gemeinde ausgeschlossen wurde (*Esra* 10, 8), so musste auch fort und fort für Ausscheidung widerstrebender Elemente auf dem Wege der Gemeinde-Disciplin gesorgt werden. Dass diese Einrichtung im Zeitalter Christi thatsächlich bestanden hat, beweisen wiederholte Andeutungen im Neuen Testamente (*Luc.* 6, 22. *Joh.* 9, 22. 12, 42. 16, 2). Fraglich kann nur sein, ob es verschiedene Arten des Ausschlusses gegeben hat. Manche Gelehrte haben auf Grund der Angaben des Elias Levita († 1549) in seinem „Tischbi" drei verschiedene Arten unterschieden: 1) נִדּוּי, 2) חֵרֶם, 3) שַׁמַּתָּא [12]). Hiervon kommt aber

---

Ziebarth, Das griechische Vereinswesen 1896, S. 7 f.). Diese Dame richtet für ihren verstorbenen Gemahl und für zwei verstorbene Söhne einen Heroencultus ein, der von dem männlichen Theil ihrer Verwandtschaft gepflegt werden soll. Der Verein, welchen 25 Mitglieder derselben zu diesem Zwecke bilden sollen, heisst aber nicht *συναγωγή*, sondern *τὸ κοινὸν τοῦ ἀνδρείου τῶν συγγενῶν*. Nur in Bezug auf die Jahresversammlungen des Vereins werden die Formeln gebraucht: *ὥστε γίνεσθαι τὰν συναγωγὰν ἐπ' ἁμέρας τρεῖς ἐν τῷ μουσείῳ* (*col.* IV *lin.* 10 *sq.*), *τὰν δὲ συναγωγὰν τοῦ ἀνδρείου τῶν συγγενῶν γίνεσθαι ἐμ μηνὶ Δελφινίῳ ἐν τῷ μουσείῳ καθ' ἕκαστον ἔτος ἁμέρας τρεῖς* (*col.* IV *lin.* 23 *sq.*). — In demselben Sinne kommt *συναγωγή* auch auf einer Inschrift von Lesbos vor (*Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs p.* 238 *n.* 65: *ἐν τῆι τοῦ Διὸς συναγωγῆι*).

12) Nach Schmiedel zu I Kor. 16, 22 findet sich diese Dreitheilung auch schon bei Paulus von Burgos († 1435).

die letztere sofort in Wegfall, da im Talmud נִדּוּי und שַׁמְתָּא ganz gleichbedeutend gebraucht werden, wie bereits Buxtorf nachgewiesen hat[13]. Traditionell ist nur die Unterscheidung zweier Arten: des נִדּוּי oder der temporären Ausschliessung und des חֵרֶם oder des unlösbaren Bannes[14]. Wie alt jedoch diese Unterscheidung sei, ist schwer zu sagen. Direct bezeugt ist im Neuen Testamente nur das ἀφορίζειν (*Luc.* 6, 22) oder ἀποσυνάγωγον ποιεῖν oder γίνεσθαι (*Joh.* 9, 22. 12, 42. 16, 2), also nur die Sitte der Ausstossung als solcher. Wenn in der bekannten Stelle des I. Korintherbriefes (I. *Kor.* 5) neben αἴρειν ἐκ μέσου (Vers 2) auch der Ausdruck παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ vorkommt (V. 5), so ist es eben fraglich, ob unter letzterem eine strengere Form des Bannes zu verstehen ist. Auch in der Mischna wird nur die Ausstossung (נִדּוּי) als solche erwähnt und dabei die Möglichkeit der Wiederaufnahme vorausgesetzt[15]. Andererseits kennt ja schon das A. T. den Begriff des חֵרֶם, d. h. der unlösbaren Bannung oder Verfluchung; und dass derselbe wenigstens als dogmatischer Begriff (im Sinne der Verfluchung) auch dem späteren Judenthum geläufig war, beweisen schon die im Neuen Testamente wiederholt vorkommenden Ausdrücke ἀνάθεμα und ἀναθεματίζειν (*Rom.* 9, 3. I. *Kor.* 12, 3. 16, 22. *Gal.* 1, 8—9. *Marc.* 14, 71. Apostelgesch. 23, 12. 14. 21). Ein thatsächlicher Gebrauch von Anathematismen in den Synagogen ist vom zweiten Jahrh. nach Chr. an bezeugt durch die Notiz des Justin und anderer Kirchenväter, dass die Juden beim täglichen Gebet jedesmal auch Verwünschungen gegen die Christen aussprachen[16]. Allerdings handelt es sich hier nicht um Verhängung des ἀνάθεμα über einzelne bestimmte Personen; und es ist auch fraglich, ob die Verwünschungen direct gegen die Christen gerichtet waren. Aber es ist doch jedenfalls damit der factische Gebrauch von Anathematismen im gottesdienstlichen Leben jener Zeit bewiesen. Es ist daher wenigstens möglich, dass schon im Zeitalter Christi eine doppelte Art der Ausschliessung aus der Gemeinde vorkam, entweder ohne oder mit Verhängung des ἀνάθεμα. Bestimmteres aber lässt sich bei dem Mangel directer Zeugnisse nicht behaupten[17]. — Zur Ver-

13) *Lex. Chald. col.* 2462—2470 (*s. v.* שמתא). — Vgl. auch Levy, Chald. Wörterb. *s. v.* חרם.

14) So Maimonides bei *Vitringa, De synagoga p.* 739.

15) *Taanith* III, 8. *Moed katan* III, 1—2. *Edujoth* V, 6. *Middoth* II, 2.

16) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 16. *Epiphan. haer.* 29, 9. Näheres s. unten im Anhang über das Schmone Esre.

17) Vgl. über den Bann überhaupt: *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 827—829 (*s. v.* חרם), *col.* 1303—1307 (*s. v.* נדוי), *col.* 2462—2470 (*s. v.* שמתא). — *Selden, De synedriis lib.* I, *cap.* VII. Ders., *De jure naturae et gentium* IV *c.* 19. —

| hängung dieser höchsten Disciplinar-Strafe waren nun höchst wahrscheinlich die Aeltesten der Gemeinde befugt. Denn wie im nachexilischen Judenthum, so viel wir wissen, nirgends die Masse des Volkes als solche die Jurisdiction ausgeübt hat, so ist dies auch in Betreff des Bannes nicht vorauszusetzen. In der That sehen wir z. B. *Joh.* 9, 22, dass der Bann von den *Ἰουδαίοις*, d. h. nach dem Sprachgebrauch des Evangeliums von den Behörden des Volkes verhängt wird. Indirect wird dies auch dadurch bestätigt, dass im Zeitalter der Mischna, wo die politische Organisation des Volkes aufgelöst war und die fachmännisch gebildeten Schriftgelehrten mehr und mehr die Befugnisse der früheren Ortsbehörden an sich gebracht hatten, eben die „Gelehrten" (חֲכָמִים) es sind, welche den Bann verhängen und aufheben [18]. Auch in der talmudischen und nachtalmudischen Zeit lag er stets in der Hand der competenten Gemeindebehörden [19].

Neben den Aeltesten, welche im Allgemeinen die Angelegenheiten der Gemeinde zu leiten hatten, mussten für besondere Zwecke specielle Beamte bestellt werden. Hier ist aber das Eigenthümliche dies, dass gerade für die eigentlich gottesdienstlichen Handlungen: Schriftlection, Predigt und Gemeinde-Gebet, keine beson-

---

Lightfoot, *Horae hebr.* zu I Kor. 5, 5 (*Opp.* II, 888 *sqq.*). — *Vitringa*, *De synagoga p.* 729—768. — *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 554—562. — *Bindrim*. *Le gradibus excommunicationis apud Hebraeos*, in Ugolini's *Thesaurus t.* XXVI. — *Gottl. Isr. Musculus*, *De excommunicatione Hebraeorum et ejusdem in Novo Testamento vestigiis*, *Lips.* 1703. — *Danz*, *Ritus excommunicationis* (bei *Meuschen*, *Nov. Test. ex Talmude illustratum p.* 615—648). — Noch andere ältere Dissertationen s. bei *Meusel*, *Bibliotheca historica* I, 2, 198 *sq.* — Die Ausleger zu *Ev. Luc.* 6, 22. *Joh.* 9, 22 (zu letzterer Stelle bes. Wetstein *Nov. Test.*, Wolf *Curae phil.*, Kuinoel *Comment.*). — Wieseler, Commentar über den Brief an die Galater, zu Gal. 1, 8. — Gildemeister, Blendwerke des vulgären Rationalismus zur Beseitigung des paulinischen Anathema, Bremen 1841. — Winer, RWB. Art. „Bann". — Merx in Schenkel's Bibellex. *s. v.* — Hamburger, Real-Enc. f. Bibel u. Talmud, 1. Abth. *s. v.* — Wiesner, Der Bann in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1864. — Cremer, Biblisch-theol. Wörterb. Art. *ἀποσυνάγωγος* (4. Aufl. S. 67 f.). — Heinrici Art. „Anathema" in Herzog-Hauck Real-Enc. I, 493 f.

18) S. bes. *Moed katan* III, 1—2.

19) In Justinian's *Novell.* 146, in welcher das Vorlesen des griechischen Bibeltextes in den jüdischen Synagogen gestattet und die jüdischen Behörden angewiesen werden, dies nicht durch Verhängung des Bannes zu verhindern, heisst es in letzterer Beziehung: *Οὐδὲ ἄδειαν ἕξουσιν οἱ παρ' αὐτοῖς ἀρχιφερεκῖται ἢ πρεσβύτεροι τυχὸν ἢ διδάσκαλοι προσαγορευόμενοι περινοίαις τισὶν ἢ ἀναθεματισμοῖς τοῦτο κωλύειν.* — Maimonides setzt als selbstverständlich voraus, dass der Bann durch das בי״ת דין verhängt wird. S. überhaupt: *Vitringa p.* 744—751.

deren Beamten aufgestellt wurden. Diese Acte wurden vielmehr im Zeitalter Christi noch von den Gemeinde-Gliedern selbst in freiem Wechsel ausgeübt, weshalb z. B. auch Christus überall, wohin er kommt, in den Synagogen sofort das Wort ergreifen kann (Näheres s. unten bei der Gottesdienstordnung). Aber wenn auch keine amtlichen Lectoren, Prediger und Liturgen bestellt wurden, so musste doch vor allem 1) ein Beamter aufgestellt werden, welcher für die äussere Ordnung beim Gottesdienst sorgte und überhaupt die Aufsicht über das Synagogenwesen führte. Dies war der Archisynagog[20]. Solche | ἀρχισυνάγωγοι treffen wir im gesammten Bereiche des Judenthums, nicht nur in Palästina[21], sondern auch in Aegypten[22], Kleinasien[23], Griechenland[24], Italien[25], Afrika[26]

---

20) Vgl. über die Archisynagogen meine Abhandlung: Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit (Leipzig 1879) S. 25—28. — Weinberg, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1897, S. 657 f. — Die ältere Literatur ist deshalb wenig ergiebig, weil sie Heterogenes zusammenwirft. Hervorzuheben sind: *Vitringa, Archisynagogus observationibus novis illustratus, Franeq.* 1685. — *Id., De synagoga vetere p.* 580—592. 695—711. — *Rhenferd, Investigatio praefectorum et ministrorum synagogae c.* 1 (*Opp. phil. p.* 480 *sqq.* Auch in Ugolini's *Thesaurus* Bd. XXI).

21) *Ev. Marci* 5, 22. 35. 36. 38. *Luc.* 8, 49. 13, 14. — *Evang. Nicodemi* bei *Thilo, Codex apocr. Nov. Test. p.* 514 *sq.* 640. 652 (= *Acta Pilati* bei *Tischendorf, Evang. apocr.* 1876, *p.* 221. 270. 275. 284). — Griech. Inschrift aus der Gegend von Sepphoris, wie es scheint für einen Sidonier (spätere Kaiserzeit): *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1895 *p.* 354.

22) Hadrian's angeblicher Brief an Servianus bei *Vopiscus, Vita Saturnin. c.* 8 (*Scriptores Historiae Augustae ed. Peter* 1865, II, 209).

23) *Act.* 13, 15 (Antiochia Pisidiä). — *Epiphan. haer.* 30, 11 (Cilicien). — Inschrift von Smyrna, *Revue des études juives t.* VII, 1883, *p.* 161 *sq.* — Inschrift von Akmonia in Phrygien, *Revue archéol. trois Série t.* XII, 1888 *p.* 225 = *Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia vol.* I *part* II, 1897 *p.* 649 *sq.* (hier ein *ἀρχισυνάγωγος διὰ βίου*).

24) *Act.* 18, 8. 17 (Korinth). — *Corp. Inscr. Graec. n.* 9894 (Aegina).

25) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9906 (Rom). — *Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini p.* 67 (Rom). — *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905 (Capua). — *Ascoli, Iscrizioni inedite o mal note greche latine ebraiche di antichi sepolcri giudaici* 1880, *p.* 49 *not.* 1, *p.* 52, 57 (Venusia in Unteritalien). Dieselben drei Inschriften im *Corp. Inscr. Lat. t.* IX (1883) *n.* 6201. 6205. 6232. Die zwei letzteren auch bei *Lenormant, La catacombe juive de Venosa*, in: *Revue des études juives t.* VI, Nr. 12, 1883, *p.* 203. 204. — *Kaibel, Inscr. Graecae Sicil. et Ital. n.* 2304 (Brescia). — Die drei zuerst genannten Inschriften aus Rom und Capua s. auch im Anhang zu m. Schrift: Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom, Nr. 5. 19. 42.

26) Synagoge zu Hammâm-Lif, nicht weit von Carthago (entdeckt 1883). Hier in einem Vor-Raume die Inschrift: *Asterius filius Rustici arcosinagogi, Margarita Riddei partem portici tesselavit.* Im Fussboden des eigent-

und überhaupt im römischen Reiche[27]). Von den Juden ist das Amt und der Titel auch in die judenchristlichen Gemeinden Palästina's übergegangen[28]). Gleichbedeutend hiermit ist ohne Zweifel der hebräische Titel ראשׁ הַכְּנֶסֶת[29]). Dass dieses Amt von dem eines Gemeinde-Aeltesten ver|schieden war, beweist das Nebeneinander-Vorkommen der Titel *πρεσβύτεροι* und *ἀρχισυνάγωγοι*[30]). Am instructivsten ist aber, dass nach dem Zeugniss der Inschriften ein und dieselbe Person das Amt eines *ἄρχων* und eines *ἀρχισυνάγωγος* neben einander bekleiden konnte[31]). Die *ἄρχοντες* waren in der

---

lichen Synagogen-Raumes fand man ein Mosaik mit allerlei Thiergestalten und einer Inschrift, in welcher nach den ersten ungenauen Mittheilungen das christliche Monogramm vorzukommen schien (Joh. Schmidt, *Ephemeris epigraphica t.* V, 1884, *p.* 537 *n.* 1222, nach dem *Bulletin épigraphique de la Gaule* III, 1883, *p.* 107). In Wahrheit steht das christliche Monogramm nicht da; wohl aber ist mehrfach der siebenarmige Leuchter abgebildet. Der Bau und die Inschriften sind also trotz der Thiergestalten sicher jüdisch. S. die Mittheilungen von: *Renan, Revue archéol. troisième Série t.* I, 1883, *p.* 157—163. *t.* III, 1884, *p.* 273—275, *pl.* VII—XI (hier Abbildungen des ganzen Mosaikfussbodens). Kaufmann, *Revue des études juives t.* XIII, 1886, *p.* 45—61. Reinach, ebendas. *p.* 217—223. *Corp. Inscr. Lat.* VIII *Supplem. n.* 12457. — Die Mosaiken sind jetzt an Ort und Stelle nicht mehr vorhanden, s. *Revue des études juives* XIII, 217. Schmidt im *Corp. Inscr. Lat. l. c.* Bruchstücke befinden sich in Toulouse, s. *Les monuments historiques de la Tunisie, P. I, publ. par Cagnat et Gauckler*, 1898, *p.* 152—154.

27) *Codex Theodosianus* (*ed. Haenel*) XVI, 8, 4. 13. 14. — Vgl. auch noch *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 137.

28) *Epiph. haer.* 30, 18: *πρεσβυτέρους γὰρ οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους.*

29) *Sota* VII, 7—8: „Bei den Segenssprüchen des Hohenpriesters am Versöhnungstage wird so verfahren: Der Synagogendiener (*chassan ha-keneseth*) nimmt eine Gesetzesrolle und giebt sie dem Archisynagogen (*rosch ha-keneseth*); dieser reicht sie dem Vorsteher der Priester, dieser dem Hohenpriester. Dieser empfängt sie stehend und liest stehend . . . . . (8) Bei den Lesestücken des Königs am ersten Tage des Laubhüttenfestes im Sabbathjahre wird so verfahren: Man errichtet für den König eine hölzerne Tribüne (*βῆμα*) im Vorhofe, und er setzt sich daselbst nieder . . . . Der Synagogendiener nimmt eine Gesetzesrolle und giebt sie dem Archisynagogen (*rosch ha-keneseth*); dieser reicht sie dem Vorsteher der Priester, dieser dem Hohenpriester, dieser dem König, und der König empfängt sie stehend und liest sitzend etc." — Die erste Hälfte dieser Stelle s. auch *Joma* VII, 1.

30) *Epiphan. haer.* 30, 11 u. 18. — *Codex Theodosianus* XVI, 8, 13. — *Acta Pilati* bei *Tischendorf p.* 221.

31) *Garrucci, Cimitero p.* 67: *Stafulo arconti et archisynagogo.* — *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905: *Alfius Juda arcon arcosynagogus.* — Vgl. auch *Corp. Inscript. Graec. n.* 9906: *Ἰουλιανὸς ἱερεὺς ἄρχων . . . υἱὸς Ἰουλιανοῦ ἀρχισυναγώγου.* — In der Apostelgeschichte 14, 2 hat der *cod. D* folgenden Text: *οἱ δὲ ἀρχισυνάγωγοι τῶν Ἰουδαίων καὶ οἱ ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς ἐπήγαγον αὐτοῖς διωγ-*

Diaspora die „Obersten“ der Gemeinde, in deren Hand die Gemeindeleitung im Allgemeinen lag. Von deren Amt ist also das des Archisynagogen jedenfalls verschieden. Der Archisynagog kann aber auch nicht etwa der Oberste der Archonten gewesen sein; denn dieser heisst *γερουσιάρχης* (s. unten § 31, über die Diaspora). Er hat also überhaupt mit der Gemeindeleitung im Allgemeinen nichts zu thun. Sein Amt ist vielmehr speciell die Sorge für den Gottesdienst. Er heisst „Archisynagog“ nicht als Oberster der Gemeinde, sondern als Leiter der gottesdienstlichen Gemeinde-Versammlung. In der Regel ist er wohl aus der Zahl der Gemeinde-Aeltesten genommen worden. Als seine Functionen werden insonderheit z. B. erwähnt, dass er zu bestimmen hatte, wer die Schriftlection und das Gebet vortragen solle[32]), und dass er geeignete Personen zur Predigt aufzufordern hatte[33]). Er hatte überhaupt dafür zu sorgen, dass in der Synagoge nichts Ungehöriges vorkam (*Luc.* 13, 14), und hatte wohl auch die Sorge für das Synagogengebäude[34]). Gewöhnlich hat es wohl für jede Synagoge nur einen Archisynagogen gegeben (vgl. *Luc.* 13, 14). Zuweilen wird aber auch eine Mehrheit von solchen an einer Synagoge erwähnt; so namentlich *Act.* 13, 15 (*ἀπέστειλαν οἱ ἀρχισυνάγωγοι πρὸς αὐτούς*), während der unbestimmtere Ausdruck *εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων* *Marc.* 5, 22 auch erklärt werden kann: „Einer aus der Classe der Synagogenvorsteher“ (s. Weiss zu d. St.). In späterer Zeit scheint der Titel *ἀρχισυνάγωγος* auch als blosser Titel sogar an unmündige Kinder und an Frauen verliehen worden zu sein[35]).

μὸν κατὰ τῶν δικαίων. Der sachkundige Urheber dieses Textes hat also gewusst, dass *ἀρχισυνάγωγοι* und *ἄρχοντες* verschieden sind.

32) S. Raschi, Bartenora und Sheringam zu *Joma* VII, 1 (in Surenhusius' Mischna II, 244. 246). — Raschi, Bartenora und Wagenseil zu *Sota* VII, 7 (in Surenhusius' Mischna III, 266. 267).

33) *Act.* 13, 15: In Antiochia Pisidiä werden Paulus und Barnabas von den Archisynagogen aufgefordert, das Wort zu ergreifen, wenn sie einen *λόγος παρακλήσεως* hätten.

34) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9894: Der Archisynagog Theodorus in Aegina leitet den Bau einer Synagoge (*ἐχ θεμελίων τὴν συναγ[ωγὴν] οἰκοδόμησα*).

35) *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6201 (= *Ascoli, Iscrizioni p.* 49 *not.* 1): *Καλλιστον νηπιον αρχοσσιναγωγον ετων γ μηνων γ.* — *Revue des études juives t.* VII, *p.* 161 *sq.*: *Ρουφεινα Ιουδαια αρχισυναγωγος.* — Analog sind die unmündigen *ἄρχοντες* auf jüdischen Grabschriften in Rom (s. unten § 31, II). Ebendaselbst auch ein *γραμμα(τεὺς) νήπιος* von sechs Jahren (*Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei p.* 61). — Auf einer christlich-lateinischen Inschrift in Afrika kommt ein *lector* von fünf Jahren vor (*Corp. Inscr. Lat.* VIII *n.* 453). *Lectores infantuli* bei *Victor Vitensis* III, 34 (im Wiener *Corp. script. eccl. lat. vol.* VII). Nach *Mischna Megilla* IV, 5—6 war es gestattet, Minderjährige

Merkwürdig ist, dass auch im heidnischen Cultus Archisynagogen vorkommen. Doch kann hier dahingestellt bleiben, ob der Gebrauch des Ausdrucks auf jüdischem oder auf heidnischem Gebiete ursprünglich ist[36]).

Ausser dem Archisynagogen kommen als Gemeindebeamte 2) die Almosen-Einnehmer, גַּבָּאֵי צְדָקָה, vor[37]). Sie haben allerdings

---

zur Schriftlection, aber nicht zum Gebet zuzulassen. — Ueber die Verleihung von Ehren-Titeln an Frauen s. unten § 31, II.

36) *Euseb. Hist. Eccl.* VII, 10, 4 erwähnt einen *ἀρχισυνάγωγος τῶν ἀπ' Αἰγύπτου μάγων*. — Auf einer Inschrift in Olynth (*Corp. Inscr. Graec. T.* II, *p.* 994 *Addend. n.* 2007f = *Duchesne et Bayet, Mission au mont Athos* 1876 *n.* 119) kommt vor ein *Αἰλιανὸς Νείκων ὁ ἀρχισυνάγωγος θεοῦ ἥρωος καὶ τὸ κολλήγιον Βαιβίῳ Ἀντωνίῳ ἀνέστησεν τὸν βωμόν*. — Auf einer Inschrift in Chios (*Corp. Inscr. Graec. T.* II, *p.* 1031 *Addend. n.* 2221c) fünf [*ἀρχισυ*]*νάγωγοι οἱ ἄρξαντες*. — Eine Inschrift in Thessalonike (*Bulletin de corresp. hellénique* VIII, 1884 *p.* 463), welche ein Decret der Herakles-Verehrer für ein Mitglied ihres Vereins enthält, ist datirt vom J. 155 n. Chr., und zwar *ἀρχισυναγωγοῦντος Κώτνος Εἰρήνης*. — Da in Aegypten die Religionsmengerei an der Tagesordnung war, die drei griechischen Inschriften aber sehr jung sind, so ist in allen vier Fällen Entlehnung aus dem Judenthum wenigstens möglich. — Wenn endlich Alexander Severus spottweise ein *Syrus archisynagogus* genannt wurde (*Lamprid. Vita Alex. Sev. c.* 28, in *Script. Hist. Aug. ed. Peter* I, 247), so ist es ungewiss, ob dabei an einen jüdischen oder heidnischen Archisynagogen zu denken ist. —Der verwandte Titel *συναγωγός* kommt häufig bei Cultvereinen am Schwarzen Meere vor, und zwar in Pantikapaeum am cimmerischen Bosporus (*Latyschev, Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae vol.* II, 1890, *n.* 19. 60—64), und in Tanais an der Nordspitze des Asow'schen Meeres (*Latyschev* II *n.* 438. 442. 443. 445—448. 451. 454. 455). Die Vereine von Tanais pflegten den Cultus des *θεὸς ὕψιστος* und waren augenscheinlich vom Judenthum beeinflusst (s. meine Abhandlung in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1897, S. 200—225). Andererseits ist der Titel *συναγωγεύς* auch sonst bezeugt, nämlich: in Delos (*Bulletin de corresp. hellénique* XI, 1887, *p.* 256: *συναγωγέως διὰ βίου Αὔλου Καλουίνου*), in der Gegend von Eläusa im westlichen Cilicien (*Journal of Hellenic Studies* XII, 1891, *p.* 233 *sq.*, Decret der *Σαββατισταί*, welche unter anderem beschliessen, *στεφανοῦσθαι . . . τὸν συναγωγέα*), in Tomi am Schwarzen Meere (Archäol.-epigr. Mittheilungen aus Oesterreich VI, 1882, S. 19—20, unter den Beamten eines Cultvereines wird hier an erster Stelle der *συναγωγεύς* oder *συναγωγός* genannt; die Lesung der Endsilbe ist unsicher). Lucian sagt von seinem Peregrinus Proteus (*Peregr.* 11), dass er als Schüler der Christen diese bald übertroffen habe, so dass sie ihm gegenüber nur Kinder waren: *ἐν βραχεῖ παῖδας αὐτοὺς ἀπέφηνε προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὤν*. — Bildungen mit *ἀρχι*, wie *ἀρχερανιστής, ἀρχιθιασίτης, ἀρχιμύστης*, kommen bei griechischen Cultvereinen mehrfach vor. S. das Material bei Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, 1896. S. 219 (Wortregister *s. v.*).

37) *Demai* III, 1. *Kidduschin* IV, 5. — An letzterer Stelle heisst es, dass die Nachkommen von גבאי צדקה auch ohne besondere Untersuchung als Israe-

mit dem Gottesdienste als solchem nichts zu thun, sind also da, wo die religiöse und bürgerliche Gemeinde nicht getrennt war, mehr als bürgerliche Gemeinde-Beamte zu betrachten. Doch müssen sie hier genannt werden, da das Einsammeln der Almosen gerade auch in den Synagogen geschah[38]. Nach der Mischna soll das Einsammeln mindestens durch zwei, das Austheilen durch drei Personen geschehen[39]. Man sammelte nicht nur Geld (in der Büchse, קֻפָּה), sondern auch Naturalien (in der Schüssel, תַּמְחוּי)[40]. — Endlich | ist noch zu nennen 3) der Diener, hebr. חַזַּן הַכְּנֶסֶת[41], griech. ὑπηρέτης[42]. Er hatte beim Gottesdienst die heiligen Schriften herbeizubringen und wieder aufzubewahren[43]. Er war überhaupt der Gemeinde-Diener, der z. B. an den Verurtheilten die Strafe der Geisselung zu vollziehen[44], aber auch die Kinder im Lesen zu unterrichten hatte[45]. — Gewöhnlich betrachtet man als Gemeindebeamten

---

liten reinen Geblütes gelten, mit welchen die Angehörigen des Priesterstandes sich verheirathen dürfen. Man sieht also, dass sie wirklich Beamte waren.

38) *Ev. Matth.* 6, 2 und dazu *Lightfoot* (*Horae Hebr.*) und Wetstein (*Nov. Test.*); auch *Vitringa*, *De synagoga p.* 211 *sq.*

39) *Pea* VIII, 7.

40) *Pea* VIII, 7. *Pesachim* X, 1. — Genaueres über die Functionen der Almosenpfleger im talmudischen und nachtalmudischen Judenthum s. bei *Maimonides*, *Hilchoth Anijim* IX (Petersburger Uebersetzung II, S. 593 ff.). *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 375 (*s. v.* גבאי), 2095 (*s. v.* קופה), 2604 (*s. v.* תמחוי). *Lightfoot*, *Horae Hebr. ad Matth.* 6, 2. *Vitringa*, *De synagoga p.* 544. *Rhenferd*, *De decem otiosis Diss.* I. c. 75—88. *Werner*, *De fisco et paropside pauperum*, *Jenae* 1725 (cit. v. Winer, RWB. I, 46) *Wabnitz*, *La charité juive et son organisation au temps de Jésus-Christ* (*Revue théologique, Montauban* 1887, *p.* 61—72, 133—152). Weinberg, Monatsschr. für GWJ. 1897, S. 678—681. — Ueber die gesetzlichen Abgaben an die Armen s. auch oben § 24 S. 252 und Winer RWB. Art. „Arme".

41) *Sota* VII, 7—8. *Joma* VII, 1. *Makkoth* III, 12. *Schabbath* I, 3 (an letzterer Stelle bloss חזן). *Tosephta ed. Zuckermandel p.* 198, 23. 199, 8. 216, 7. Aram. חזנא *Sota* IX, 15. Vgl. *Epiphan. haer.* 30, 11: Ἀζανιτῶν τῶν παρ' αὐτοῖς διακόνων ἑρμηνευομένων ἢ ὑπηρετῶν. Der Titel findet sich auch auf mittelalterlich-hebräischen Grabschriften, z. B. in Paris (*Longpérier*, *Journal des Savants* 1874, *p.* 668, *n.* 42). Vgl. auch Weinberg, Monatsschr. für GWJ. 1897, S. 659 f. — Auch im Tempel kommen חזנים vor, *Sukka* IV, 4. *Tamid* V, 3.

42) *Ev. Luc.* 4, 20. — Ein solcher Synagogendiener ist wohl auch gemeint auf der römisch-jüdischen Grabschrift: *Φλαβιος Ἰουλιανος ὑπηρετης. Φλαβια Ἰουλιανη θυγατηρ πατρι. Ἐν ειρηνη ἡ κοιμησις σου* (*Garrucci*, *Dissertazioni archeologiche di vario argomento Vol.* II, 1865, *p.* 166 *n.* 22; auch in m. Gemeindeverfassung der Juden in Rom, Anhang Nr. 30).

43) *Sota* VII, 7—8. *Joma* VII, 1. *Luc.* 4, 20. Die Commentare zu *Sota* und *Joma* (Surenhusius' Mischna III, 266 f. II, 246).

44) *Makkoth* III, 12.

45) *Schabbath* I, 3.

auch den שְׁלִיחַ צִבּוּר, der beim Gottesdienst im Namen der Gemeinde das Gebet zu sprechen hatte[46]. In Wahrheit ist jedoch das Gebet nicht von einem ständigen Beamten, sondern in freiem Wechsel von irgend einem Gemeinde-Glied gesprochen worden (s. unten beim Gottesdienst). Es hiess also שְׁלִיחַ צִבּוּר „Bevollmächtigter der Gemeinde“ überhaupt jedesmal derjenige, der im Namen der Gemeinde das Gebet sprach[47]. — Noch weniger als der Scheliach-Zibbur sind als Gemeindebeamte zu betrachten die „zehn geschäftsfreien Männer“ (עֲשָׂרָה בַּטְלָנִין, *decem otiosi*), die namentlich im nachtalmudischen Judenthum in jeder Gemeinde gegen eine Geldentschädigung den Auftrag hatten, beim Gottesdienst stets in der Synagoge anwesend zu sein, damit die zu einer heiligen Versammlung erforderliche Zahl von zehn Mitgliedern stets vorhanden sei[48]. Die Einrichtung ist ohnehin dem | Zeitalter der Mischna noch völlig fremd. Der Ausdruck selbst kommt zwar in der Mischna vor[49]. Er kann aber ursprünglich nichts anderes bezeichnen, als solche Männer, die auch an den Wochentagen nicht durch Geschäfte am Besuch der Synagoge gehindert sind. Denn am Sabbath war ja jeder Israelite geschäfts-

46) *Berachoth* V, 5. *Rosch haschana* IV, 9.

47) Vgl. auch Hamburger, Real.-Enc. Supplementbd. III, 1892, Art. „Vorbeter“.

48) *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 292 (*s. v.* בטלן): *Apud Rabbinos de decem* בטלנין *crebra fit mentio. Sunt autem decem viri otiosi, Synagogae Judaicae quasi Stipendiarii, qui stipendium accipiunt, ut in precibus et aliis conventibus sacris in Synagoga semper frequentes adsint et ab initio ad finem cum sacerdote aut sacrorum praefecto perdurent, ne synagoga unquam in sacris sit vacua aut sacerdos solus.* — Diese präcise Erklärung Buxtorf's wird bestätigt durch die rabbinischen Autoritäten, z. B. Raschi zu *Baba kamma* 82ª (bei *Vitringa, De synagoga p.* 532). Bartenora zu *Megilla* I, 3 (Surenhusius' Mischna II, 388 f.). — Im Talmud werden die עשרה בטלנין nicht häufig erwähnt, *jer. Megilla* I. 6 (70ᵇ unt.), *bab. Megilla* 5ª, *Baba kamma* 82ª, *Sanhedrin* 17ᵇ (bei *Vitringa, De decemviris otios. c.* 2, *De synag. p.* 531). Da an keiner dieser Stellen näher angegeben wird, was für eine Bewandtniss es mit ihnen hat, so konnte *Lightfoot* (*Horae Hebr. ad Matth.* 4, 23) die irrige Hypothese aufstellen, die *decem otiosi* seien die Beamten der Synagoge gewesen, so dass sämmtliche Synagogen-Aemter unter diese zehn Männer vertheilt gewesen wären. Dieser Irrthum hat dann eine gelehrte Controverse hervorgerufen, in welcher Vitringa zurückhaltender, Rhenferd schonungsloser die Meinung Lightfoot's bekämpften. S. bes. *Rhenferd, De decem otiosis synagogae, Franekerae* 1686. *Vitringa, De decemviris otiosis, Franequerae* 1687 (beide auch in Ugolini's *Thesaurus t.* XXI). *Vitringa, De synagoga p.* 530—549. Eine kurze Darstellung der ganzen Controverse bei *Carpzov, Apparatus historico-crit. p.* 310—312.

49) *Megilla* I, 3: „Was heisst eine grosse Stadt? Jede, worin zehn geschäftsfreie Männer sind. Sobald deren weniger sind, heisst es ein Dorf“.

frei; da wäre also das *otiosum esse* kein specifisches Merkmal Einzelner. Dass dies in der That auch noch an jener Stelle der Mischna der Sinn ist, ist nach dem Zusammenhang ganz deutlich. An die gewöhnlichen Sabbathgottesdienste ist also dabei gar nicht gedacht; und noch weniger ist gesagt, dass in jeder Gemeinde zehn geschäftsfreie Männer vorhanden sein müssen. Es ist im Gegentheil nur als Merkmal einer grossen Stadt angegeben, dass in ihr auch für jeden Wochentag immer eine genügende Anzahl von Synagogenbesuchern ohne Schwierigkeit vorhanden ist. Erst erheblich später hat man dann die eben erwähnte Einrichtung getroffen und dadurch dem Begriff den veränderten Sinn gegeben.

Das Gebäude, in welchem die Gemeinde sich zum Gottesdienst versammelte, hiess בֵּית הַכְּנֶסֶת [50]), aram. בֵּי כְנִישְׁתָּא oder bloss כְּנִישְׁתָּא [51]), griech. *συναγωγή* [52]) oder *προσευχή* [53]). Vereinzelt kom-

---

50) In der Mischna an folgenden Stellen: *Berachoth* VII, 3. **Terumoth* XI, 10. *Bikkurim* I, 4. *Erubin* X, 10. **Pesachim* IV, 4. *Sukka* III, 13. *Rosch haschana* III, 7. *Megilla* III, 1—3. *Nedarim* V. 5. IX, 2. *Schebuoth* IV, 10. **Aboth* III, 10. *Negaim* XIII, 12. — An den mit * bezeichneten Stellen kommt die Pluralform בתי כנסיות vor.

51) S. Levy, Chald. WB. *s. v.* Ders., Neuhebr. WB. *s. v.*

52) Häufig im Neuen Testamente. Bei *Josephus* nur dreimal: *Antt.* XIX, 6, 3. *Bell. Jud.* II, 14, 4—5. VII, 3, 3. Bei *Philo*, *Quod omnis probus liber* § 12, *ed. Mang.* II, 458 (von den Essenern): *εἰς ἱεροὺς ἀφικνούμενοι τόπους, οἳ καλοῦνται συναγωγαί.* Auch in der späteren Literatur häufig, z. B. *Codex Theodosianus* XVI, 8 *passim.* Vgl. auch *Corp. Inscr. Graec. n.* 9894 (Aegina), *Bulletin de corresp. hellénique t.* XXI, 1897, *p.* 47 (gr. Inschr. zu Tafas in Batanaea) und die Mosaik-Inschrift in der Synagoge zu Hammâm-Lif in Nord-Afrika (s. oben S. 437); letztere lautet: *Sancta sinagoga Naron pro salutem suam ancilla tua Julia Nar. de suo propium teselavit*, was zu lesen ist: *Sanctam sinagogam Naronitanam pro salute sua ancilla tua Julia Naronitana de suo proprio tesselavit* (s. die Facsimile's in: *Revue archéol. troisième Série t.* III, 1884, *pl.* IX—X, und *Revue des études juives t.* XIII, 1886, *p.* 48*sq.* Text auch im *Corp. Inscr. Lat.* VIII *Suppl. n.* 12457). — Auf christlichem Gebiet ist die Bezeichnung *συναγωγή* für ein gottesdienstliches Gebäude bis jetzt nur einmal nachweisbar, merkwürdigerweise gerade bei den antijudaistischen Marcioniten, auf einer Inschrift aus dem J. 319 n. Chr. zu Deir-Ali, etwa drei Meilen südlich von Damaskus: *συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν κώμ(ης) Λεβάβων* (*Le Bas et Waddington*, *Inscriptions grecques et latines*, *T.* III, *n.* 2558. Vgl. auch Harnack, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1876, S. 103).

53) *Philo*, *In Flaccum* § 6. 7. 14 (*Mang.* II, 523. 524. 535). *Legat. ad Caj.* § 20. 23. 43. 46 (*Mang.* II, 565. 568. 596. 600). — III *Makk.* 7, 20 (wo *προσευχὴν καθιδρύσαντες* zu lesen ist, nicht *προσευχῆς*, s. Grimm zu d. St.). — Apostelgesch. 16, 13: *ἔξω τῆς πύλης παρὰ ποταμὸν οὗ ἐνομίζομεν προσευχὴν εἶναι.* — *Joseph. Vita c.* 54: *συνάγονται πάντες εἰς τὴν προσευχήν, μέγιστον οἴκημα πολὺν ὄχλον ἐπιδέξασθαι δυνάμενον.* — *Corp. Inscr. Graec. T.* II, *p.* 1004 *sq. Addend. n.* 2114b. 2114bb = *Latyschev, Inscriptiones antiquae orae*

men auch die Bezeichnungen *συναγώγιον*[54]), *προσευκτήριον*[55]) und *σαββατεῖον*[56]) vor. Man erbaute die Synagogen gern ausserhalb der Städte, in der Nähe von Flüssen oder am Meeresstrande, um Jedem vor dem Besuch des Gottesdienstes bequeme Gelegenheit zur Vornahme der nöthigen levitischen Reinigungen zu geben[57]). Die

---

sept. Ponti Euxini II *n.* 53. 52 (Inschriften von Pantikapäum am cimmerischen Bosporus). — *Ephemeris epigr.* IV *p.* 25 *sq.* = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 6583 (Inschrift aus Unter-Aegypten, jetzt im ägyptischen Museum in Berlin, *προσευχὴν ἄσυλον*). — *Revue des études juives t.* XVII, 1888, *p.* 235—238 = *Bulletin de corresp. hellénique t.* XIII, 1889, *p.* 178—182 (Inschriften von Athribis im Süden des Delta). — *Cleomedes, De motu circulari corporum caelestium, ed. Ziegler* 1891, II, 1 *c.* 91 (Epikur gebraucht abgeschmackte Ausdrücke, so dass man meinen könnte, sie stammten *ἀπὸ μέσης τῆς προσευχῆς, Ἰουδαϊκά τινα καὶ παρακεχαραγμένα*). — *Juvenal. Sat.* III, 296: *Ede, ubi consistas, in qua te quaero proseucha?* — *Gruter, Corp. Inscr. p.* 651, *n.* 11: *Dis M. P. Corfidio Signino pomario de aggere a proseucha etc.* (Corfidius aus Signia, Obsthändler am Wall bei der Proseuche). — Das Wort kommt auch im heidnischen Cultus als Bezeichnung einer Gebetsstätte vor. S. *Corp. Inscr. Graec. n.* 2079 = *Latyschev* I *n.* 98 (Inschr. v. Olbia am Pontus Euxinus). *Epiphan. haer.* 80, 1, von den heidnischen Massalianern (den Wortlaut s. weiter unten). Doch ist in diesen Fällen jüdischer Einfluss möglich. Sicher ist derselbe bei der Inschrift von Gorgippia, dem heutigen Anapa, *Latyschev* II *n.* 400 (dazu Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1897, S. 204).

54) *Philo, Legat. ad Cajum* § 40 (*Mang.* II, 591). *Id., De somniis* II, 18 (*Mang.* I, 675). — *Corp. Inscr. Graec. n.* 9908: *πατηρ συναγωγιων.*

55) *Philo, Vita Mosis* III, 27 (*Mang.* II, 168).

56) *Joseph. Antt.* XVI, 6, 2 (in einem Edicte des Augustus). — Der gelehrte Hug glaubte ein „Sabbathhaus" auch erwähnt auf einer griechischen Inschrift zu Thyatira (Einl. in das N. T. 4. Aufl. II, § 89 S. 290). S. *Corp. Inscr. Graec. n.* 3509: *Φάβιος Ζώσιμος κατασκευάσας σορὸν ἔθετο ἐπὶ τόπου καθαροῦ, ὄντος πρὸ τῆς πόλεως πρὸς τῷ Σαμβαθείῳ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ κ. τ. λ.* Dieses *Σαμβαθεῖον* ist aber wahrscheinlich ein Heiligthum der chaldäischen Sibylle. S. darüber unten § 33, VII, den Abschnitt über die Sibyllen.

57) S. bes. Apostelgesch. 16, 13. *Deutsch, Sacra Judaeorum ad littora frequenter exstructa, Lips.* 1713. Vgl. auch unten Anm. 64. — In der rabbinischen Literatur findet sich hiervon freilich keine Spur; statt dessen vielmehr die Vorschrift, die Synagogen auf dem höchsten Punkte der Stadt zu erbauen (*Tosephta Megilla* IV *p.* 227 *lin.* 16 *sq. ed. Zuckermandel*). Aus diesem Grunde ist die von uns behauptete Thatsache von Löw ganz bestritten worden (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 167—170 = Ges. Schriften IV, 24—26). Allein jene theoretische Vorschrift ist kein Beweis für die bestehende Sitte. Löw selbst weist nach, dass die Synagogen häufig ausserhalb der Städte erbaut wurden (Monatsschr. S. 109 ff. 161 ff. = Ges. Schriften IV, 14 ff.). Dass man dabei die Nähe des Wassers aufsuchte, wo solches vorhanden war, ist wenigstens an sich wahrscheinlich. Denn die Pflicht des Händewaschens vor dem Gebet steht ausser Zweifel. Vgl. darüber: *Aristeas* (*ed. Mor. Schmidt p.* 67) von den siebzig Dolmetschern: *ὡς*

Grösse und Bauart | war natürlich sehr verschieden [58]). Im nördlichen Galiläa sind noch heute an mehreren Orten Ruinen alter Synagogen erhalten, von denen die ältesten aus dem zweiten, ja möglicherweise aus dem ersten Jahrhundert nach Chr. herrühren. Nach ihrer Art etwa wird man sich den Synagogenbaustil zur Zeit Christi vorzustellen haben [59]). Die grosse Synagoge von Alexandria

---

δ' ἔθος ἐστὶ πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις ἀπονιψάμενοι τῇ θαλάσσῃ τὰς χεῖρας, ὡς ἂν εὔξωνται πρὸς τὸν θεόν. — *Judith* 12, 7. — *Clemens Alex. Strom.* IV, 22, 142. — *Orac. Sibyll.* III, 591—593. — *Maimonides*, *Hilchoth. Tephilla* IV, 1—5 (IV, 1: „Fünf Dinge müssen vor dem Gebet stets beachtet werden [eigentlich: verhindern das Gebet], auch wenn seine Zeit gekommen ist: die Reinigung der Hände, die Bedeckung der Blössen, die Reinigung des Ortes, wo das Gebet stattfindet, die Entfernung der zerstreuenden Gegenstände und die Inbrunst des Herzens" . . . IV, 4: „Im Allgemeinen hat man vor dem Gebet nur die Hände zu reinigen; aber am Morgen muss man Gesicht, Hände und Füsse waschen, und dann erst beten"). — Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, 1851, S. 25 („ehe man zur Synagoge geht, müssen, auch wenn man wüsste, nichts Unreines berührt zu haben, dennoch abermals die Hände gewaschen werden"). — S. überh. *Vitringa*, *De synagoga p.* 1091. 1105 *sq.* Schneckenburger, Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe S. 38 f. (bedarf der Sichtung). Olitzki, Einiges über das Beten am Wasser (Magazin für die Wissensch. des Judenth. XVI, 1889, S. 268—270). — Bekanntlich findet sich die Sitte des Händewaschens und anderer Lustrationen vor dem Gebet auch im Heidenthum (*Odyss.* II, 261. IV, 750 ff. *Ilias* VI, 266 f. *Potter*, *Archaeolog. graec.* II, 4) und in der christlichen Kirche (s. schon *Tertullian.*, *De oratione c.* 13: *Ceterum quae ratio est, manibus quidem ablutis, spiritu vero sordente orationem obire.* Die Stellen aus Chrysostomus bei *Suicerus*, *Sacrarum observationum lib. sing. p.* 153). S. überh. Pfannenschmidt, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Cultus. 1869. Steitz, Art. „Weihwasser" in Herzog's Real-Enc. (2. Aufl. XVI, 701 ff.).

58) S. überh.: *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla* XI (Petersburger Uebersetzung I, 308 ff.). Löw, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 214 ff. = Ges. Schriften IV, 27 ff.

59) Die Bedeutung und das hohe Alter dieser Synagogen-Ruinen ist im Wesentlichen schon von Robinson richtig erkannt worden (Neuere biblische Forschungen S. 89—91. 94 f. 450. 454 f. 482 f.). Eingehend hat über dieselben dann namentlich Renan gehandelt (*Mission de Phénicie p.* 761—783). Vgl. auch die Abhandlungen von Wilson und Kitchener im *Quarterly Statement* 1869 und 1878, abgedr. in *The Survey etc.*, *Special Papers p.* 294—305. Ferner: Bädeker-Socin, Palästina 1. Aufl. S. 387. 390. 391. 393. 394. 397. Ebers und Guthe, Palästina I, 342—345. 502. *Guérin*, *Galilée* I, 198—201. 227—231. 241 *sq.* II, 95. 100 *sq.* 357 *sq.* 429 *sq.* 441. 447—449. *The Survey of Western Palestine, Memoirs by Conder and Kitchener vol.* I *p.* 224 *sq.* 226—230. 230—234. 240 *sq.* 243 *sq.* 251—254. 396—400. 400—402. 414—417 (mit zahlreichen Abbildungen). Ueber die Ruinen von Tell Hum speciell: *The recovery of Jerusalem by Wilson, Warren etc.* (1871) *p.* 342—346. — Die Fundorte sind: Kasiun, Kefr Birim, el-Djisch, Meiron, Nabartein, Kedes (?), Tell

soll die Form einer Basilika gehabt | haben[60]. Auf griechischen Inschriften werden gelegentlich einzelne Theile von Synagogen-Gebäuden erwähnt: eine *ἐξέδρα* in Athribis, ein *πρόναος* in Mantinea, ein *περίβολος τοῦ ὑπαίθρου* in Phokäa[61]. Bildliche Aus-

---

Hum, Keraze, Irbid. Die fünf ersteren liegen westlich und südwestlich vom Merom-See, Kedes nordwestlich von demselben (die Bedeutung der dortigen Ruine ist aber zweifelhaft), Tell Hum und Keraze am See Genezareth, Irbid nordwestlich von Tiberias. — In Kefr Birim, el-Djisch, Meiron und Irbid erwähnen schon jüdische Pilger des Mittelalters die Existenz sehr alter Synagogen, deren Erbauung sie grösstentheils dem Simon ben Jochai (2. Jahrh. nach Chr.) zuschreiben; die Synagoge zu Irbid wird sogar auf den noch viel älteren Nittai aus Arbela zurückgeführt. S. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte des* XIIIe, XIVe, XVe, XVIe *et* XVIIe *siècle, traduits de l'hébreu* (*Bruxelles* 1847) S. 132. 136. 380 (Kefr Birim), S. 262. 452 f. (Gusch Chaleb = el-Djisch), S. 133 f. 184. 260 (Meiron), S. 131. 259 (Arbel = Irbid). — Entscheidend für die Altersbestimmung ist eine griechische Inschrift aus der Zeit des Septimius Severus (197 n. Chr.) unter den Trümmern der Synagoge zu Kasiun (bei Renan, *Mission p.* 774). Mit dieser Synagoge sind die anderen im Stil mehr oder weniger verwandt. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass sie alle aus der Blüthezeit des rabbinischen Judenthums in Galiläa, d. h. aus dem 2. bis 4. Jahrh. nach Chr., herrühren. Einige möchte Renan sogar dem 1. Jahrh. n. Chr. zuweisen; so namentlich die sehr gut erhaltene in Kefr Birim (*p.* 773). Die fromme Phantasie darf sich daher dem Gedanken hingeben, dass die Ruinen in Tell Hum (= Kapernaum) möglicherweise von der Synagoge herrühren, welche der heidnische Centurio erbaut und in welcher Jesus oft gelehrt hat (*Wilson in: The Recovery p.* 345. *Guérin, Galilée* I, 229 *sq.* Bädeker 390). — Fast alle diese Synagogen sind von Süden nach Norden orientirt, so dass der Eingang im Süden ist. In der Regel scheinen sie in der Fronte drei Thüren gehabt zu haben: ein Hauptportal und zwei kleinere Seitenthüren (so in Kefr Birim, Meiron, Tell Hum). Bei einigen ist noch nachweisbar, dass sie durch zwei Säulenreihen in drei Schiffe getheilt waren (so in Nabartein und Kasiun); die Synagoge zu Tell Hum war sogar fünfschiffig. Einige hatten vor der Fronte einen Porticus (so in Kefr Birim und Meiron). Im Allgemeinen ist der Stil zwar vom griechisch-römischen beeinflusst, aber doch sehr charakteristisch verschieden. Namentlich kennzeichnet ihn eine reiche, überladene Ornamentik.

60) *jer. Sukka* V, 1 *fol.* 55ab (deutsch z. B. bei Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel S. 352); dieselbe Stelle auch *Tosephta Sukka* 198, 20 *sqq. ed. Zuckermandel.* Auch Philo erwähnt unter den alexandrinischen Proseuchen eine *μεγίστη καὶ περισημοτάτη* (*Leg. ad Caj.* § 20, *M.* II, 565).

61) *ἐξέδρα* in Athribis, Aegypten (*Revue des études juives* XVII, 236 *sq.* = *Bulletin de corresp. hell.* XIII, 179 *sq.*). — *πρόναος* in Mantinea (*Bulletin de corr. hell.* XX, 1896, *p.* 159 = *Revue des études juives* XXXIV, 1897, *p.* 148). — *τὸν οἶκον καὶ τὸν περίβολον τοῦ ὑπαίθρου*, Phokäa an der jonischen Küste Klein-Asiens (*Revue des études juives* XII, 1886, *p.* 236 *sqq.* = *Bulletin de corr. hell.* X, 1886, *p.* 327 *sqq.*). Aus *Philo in Flaccum* § 7 *Mang.* II, 524, vgl. mit *Legat. ad Cajum* § 20 *Mang.* II, 565 sehen wir, dass in den *περίβολοι* der

schmückung, wie in dem Mosaik-Fussboden der Synagoge zu Hammâm-Lif (s. oben Anm. 26), wird in Palästina kaum vorgekommen sein[62]. Die Meinung, dass es auch gottesdienstliche Versammlungsorte ohne Bedachung nach Art der Theater gegeben habe, lässt sich nicht erweisen. Bezeugt ist dies nur von den Samaritanern[63]. Sicher ist allerdings, dass die Juden an den Fasttagen die öffentlichen Gebete nicht in der Synagoge, sondern auf einem freien Platze, etwa auch am Meeresstrande hielten[64]. | Aber das geschah eben auf ganz freien Plätzen und beweist nicht die Existenz von Gebäuden ohne Bedachung. Noch unwahrscheinlicher ist es, dass man eben diese Gebäude im Unterschied von den eigentlichen Synagogen *προσευχαί* im engern Sinne genannt habe (wie nach dem Vorgange Anderer auch in der ersten Auflage dieses Buches angenommen wurde). Denn das Zeugniss des Epiphanius, des vermeintlichen Hauptgewährsmannes, beweist dies ganz und gar nicht[65]. Eher scheint die Apostelgeschichte dafür zu sprechen,

---

Synagogen zu Alexandria Weihgeschenke und Ehren-Inschriften für die Kaiser aufgestellt waren. S. den Wortlaut der Stellen unten § 31, II, 1.

62) Kaufmann, *Art in the Synagogue* (*Jewish Quarterly Review vol.* IX, 1897, *p.* 254—269), sagt freilich *p.* 255: *the lion . . . has at all times been admitted in Jewish synagogues.* Das gilt aber schwerlich für das palästinensische Judenthum zur Zeit Christi. Uebrigens vgl. auch oben § 22, S. 49.

63) *Epiphan. haer.* 80, 1.

64) *Taanith* II, 1: „Wie ist die Ordnung der Fasttagsfeier? Man bringt die Lade (worin die Gesetzesrollen) auf den freien Platz der Stadt, streut Asche von Gebranntem auf die Lade und auf das Haupt des Fürsten und des Obersten des Gerichts, und jeder Andere thut selbst Asche auf sein Haupt. Der Aelteste unter den Anwesenden etc. . . .“ (folgen nun die weiteren liturgischen Vorschriften). — *Tertullian. De jejunio c.* 16: *Judaicum certe jejunium ubique celebratur, cum omissis templis per omne litus quocunque in aperto aliquando jam precem ad caelum mittunt.* — *Id. Ad nationes* I, 13: *Judaici ritus lucernarum et jejunia cum azymis et orationes litorales.* — *Joseph. Antt.* XIV, 10, 23: *καὶ τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῇ θαλάσσῃ κατὰ τὸ πάτριον ἔθος.* — Vgl. auch *Philo, In Flaccum* § 14, *Mang.* II, 535. — Löw, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1884, S. 166 f. = Gesammelte Schriften IV, 23.

65) *Epiphan. haer.* 80, 1 (von den Massalianern): *Τινὰς δὲ οἴκους ἑαυτοῖς κατασκευάσαντες ἢ τόπους πλατεῖς, φόρων δίκην, προσευχὰς ταύτας ἐκάλουν. Καὶ ἦσαν μὲν τὸ παλαιὸν προσευχῶν τόποι ἔν τε τοῖς Ἰουδαίοις ἔξω πόλεως καὶ ἐν τοῖς Σαμαρείταις, ὡς καὶ ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ηὕρομεν* (folgt das Citat *Act.* 16, 13). *Ἀλλὰ καὶ προσευχῆς τόπος ἐν Σικίμοις, ἐν τῇ νυνὶ καλουμένῃ Νεαπόλει ἔξω τῆς πόλεως, ἐν τῇ πεδιάδι, ὡς ἀπὸ σημείων δύο, θεατροειδής, οὕτως ἐν ἀέρι καὶ αἰθρίῳ τόπῳ ἐστὶ κατασκευασθεὶς ὑπὸ τῶν Σαμαρειτῶν πάντα τὰ τῶν Ἰουδαίων μιμουμένων.* — Zur Auslegung ist zu bemerken: 1) Was Epiphanius von den heidnischen Massalianern sagt, ist natürlich für die jüdischen Verhältnisse nicht massgebend. Doch haben

dass man die Begriffe προσευχή und συναγωγή zu unterscheiden hat, da hier c. 16, 13. 16 von einer προσευχή in Philippi und dann gleich darauf c. 17, 1 von einer συναγωγή in Thessalonich die Rede ist. Aber wenn überhaupt ein Unterschied bestehen soll, so könnte er doch nur der sein, dass die προσευχή lediglich zum Gebet, die συναγωγή auch zu anderen gottesdienstlichen Handlungen bestimmt war. Eben diese Unterscheidung ist aber für *Act.* 16, 13. 16 unhaltbar, da hier προσευχή augenscheinlich der gewöhnliche Ort der sabbathlichen Versammlung ist, an welchem Paulus auch zur Predigt das Wort ergreift. Und da nun andererseits namentlich Philo das Wort zweifellos von den eigentlichen Synagogen gebraucht, so wird überhaupt zwischen beiden Ausdrücken kein sachlicher Unterschied zu statuiren sein[66].

Bei dem Werth, den man auf diese sabbathlichen Versammlungen legte, ist anzunehmen, dass in jeder Stadt Palästina's, selbst | in kleineren Orten, mindestens eine Synagoge war[67]. Die nachtalmudische Zeit hat die Forderung aufgestellt, dass überall, wo auch nur zehn Israeliten beisammen wohnten, eine Synagoge erbaut werden solle[68]. Diese Forderung ist zwar dem Wortlaute nach in vortalmudischer Zeit nicht nachweisbar, aber ihrem Geiste entsprechend. In grösseren Städten gab es eine erhebliche Anzahl

---

gerade sie die Bezeichnung προσευχή für beide Arten von Gebetsstätten, die οἶκοι und die τόποι πλατεῖς gebraucht. 2) Mit der folgenden gelehrten Anmerkung will Epiphanius allerdings wohl sagen, dass sich Gebetsstätten unter freiem Himmel mit der Bezeichnung προσευχαί auch bei Juden und Samaritanern fänden. Er hat davon aber nur in Betreff der Samaritaner eine selbständige Kenntniss. In Betreff der Juden weiss er nichts mehr davon (vgl. das *Praeter.* ἦσαν τὸ παλαιόν) und stützt seine Behauptung nur auf *Act.* 16, 13. Und gesetzt, er hätte Recht, so wäre auch damit noch nicht bewiesen, dass man diese Gebetsstätten im Unterschied von den Synagogen Proseuchen nannte.

66) Für Identität beider erklärt sich z. B. auch *Carpzov*, *Apparatus historico-crit.* p. 320 *sq.* (woselbst auch noch andere Autoritäten für und wider).

67) Wir finden Synagogen z. B. in Nazareth (*Mt.* 13, 54. *Mc.* 6, 2. *Luc.* 4, 16), Kapernaum (*Mc.* 1, 21. *Luc.* 7, 5. *Joh.* 6, 59). Vgl. *Act.* 15, 21: κατὰ πόλιν. — *Philo, De Septenario c.* 6 (*Mang.* II, 282 = *Tischendorf, Philonea* p. 23): Ἀναπέπταται γοῦν ταῖς ἑβδόμαις μυρία κατὰ πᾶσαν πόλιν διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν.

68) *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla* XI, 1 (Petersburger Uebersetzung I, 308). *Vitringa, De Synagoga* p. 232—239. — Dass mindestens zehn Personen zu einer gottesdienstlichen Versammlung gehören, sagt schon die Mischna. S. *Megilla* IV, 3. *Sanhedrin* I, 6. Vgl. auch *Megilla* I, 3. In Betreff des Passafestes: *Joseph. Bell. Jud.* VI, 9, 3.

von Synagogen, so z. B. in Jerusalem[69], Alexandria[70], Rom[71]. Die verschiedenen Synagogen ein und derselben Stadt scheint man zuweilen durch besondere Embleme von einander unterschieden zu haben. So gab es in Sepphoris eine „Synagoge des Weinstocks" (כנישתא דגופנא)[72], in Rom eine „Synagoge des Oelbaumes" (*συναγωγὴ ἐλαίας*)[73].

Die **Einrichtung** der Synagogen war in der neutestamentlichen Zeit wohl ziemlich einfach. Das Hauptstück war der **Schrank** (תֵּיבָה), in welchem die Gesetzesrollen und die anderen heiligen Bücher aufbewahrt wurden[74]. Diese selbst waren in

---

69) Apostelgesch. 6, 9. 24, 12. Eine Synagoge der Alexandriner in Jerusalem auch *Tosephta Megilla* III, *ed. Zuckermandel p.* 224, 26. *jer. Megilla* 73d (bei *Lightfoot*, *Horae* zu *Act.* 6, 9). Ueber die abweichende Lesart des babylon. Talmuds s. oben § 22 (S. 65). Die talmudische Sage, dass es in Jerusalem 480 Synagogen gegeben habe (s. oben S. 425 Anm. 31), ist freilich nur für die Geschmacklosigkeit dieser Legenden charakteristisch. Christliche Quellen sprechen von sieben Synagogen auf dem Zion. So der Pilger von Bordeaux, 333 n. Chr. (*Tobler*, *Palaest. Descriptiones* 1869, *p.* 5: *ex septem synagogis, quae illic fuerant, una tantum remansit*) und Epiphanius (*De mensuris et ponderibus* § 14: *καὶ ἑπτὰ συναγωγαί, αἳ ἐν τῇ Σιὼν μόναι ἑστήκεσαν ὡς καλύβαι, ἐξ ὧν μία περιελείφθη ἕως χρόνου Μαξιμωνᾶ τοῦ ἐπισκόπου καὶ Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως ὡς σκηνὴ ἐν ἀμπελῶνι κατὰ τὸ γεγραμμένον*).

70) *Philo*, *Leg. ad Caj. c.* 20 (*M.* II, 565): *πολλαὶ δέ εἰσι καθ' ἕκαστον τμῆμα τῆς πόλεως.*

71) *Philo*, *Leg. ad Caj. c.* 23 (*M.* II, 568) spricht von *προσευχαί* zu Rom in der Mehrzahl. Näheres über die römischen Synagogen s. unten § 31.

72) *jer. Nasir* VII, 1 *fol.* 56a. — Irrig übersetzt Lightfoot: „Synagoge der Gophniter" (*Horae Hebr.*, *Centuria Matthaeo praemissa c.* 55, *Opp.* II, 211).

73) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9904. *De Rossi*, *Bullettino* V, 1867, *p.* 16. — Ueber die Bedeutung des Ausdruckes war ich früher sehr schwankend (s. m. Gemeindeverfassung der Juden in Rom S. 17), halte aber nun die obige Erklärung für zweifellos.

74) Die תֵּיבָה wird erwähnt: *Megilla* III, 1. *Nedarim* V, 5. *Taanith* II, 1—2 (nach letzterer Stelle war sie transportabel); ferner in der häufig vorkommenden Formel: עבר לפני התיבה (s. unten beim Gottesdienst). *Chrysost. Orat. adv. Judaeos* VI, 7 (*Opp. ed. Montf. t.* I): *Ἄλλως δέ, ποία κιβωτὸς νῦν παρὰ Ἰουδαίοις, ὅπου ἱλαστήριον οὐκ ἔστιν; ὅπου οὐ χρησμός, οὐ διαθήκης πλάκες . . . . Ἐμοὶ τῶν ὑπὸ τῆς ἀγορᾶς πωλουμένων κιβωτίων οὐδὲν ἄμεινον αὕτη ἡ κιβωτὸς διακεῖσθαι δοκεῖ, ἀλλὰ καὶ πολλῷ χεῖρον.* S. überh. *Vitringa p.* 174—182. — Ueber die Aufbewahrung der heiligen Bücher in der Synagoge s. *Josephus Antt.* XVI, 6, 2. *Chrysost. Orat. adv. Judaeos* I, 5: *Ἐπειδὴ δέ εἰσί τινες, οἳ καὶ τὴν συναγωγὴν σεμνὸν εἶναι τόπον νομίζουσιν, ἀναγκαῖον καὶ πρὸς τούτους ὀλίγα εἰπεῖν . . . . Ὁ νόμος ἀπόκειται, φησίν, ἐν αὐτῷ καὶ βιβλία προφητικά. Καὶ τί τοῦτο; Μὴ γάρ, ἔνθα ἂν ᾖ βιβλία τοιαῦτα, καὶ ὁ τόπος ἅγιος ἔσται; Οὐ πάντως.* Aehnlich *Orat.* VI, 6 u. 7. — Dass die heiligen Bücher in der תיבה aufbewahrt wurden, sagen ausdrücklich

leinene Tücher (מִטְפָּחוֹת) | gehüllt[75]) und lagen in einem Futteral (תִּיק = θήκη)[76]). — Für den, der die Schriftlection vortrug oder predigte, war wenigstens in der nachtalmudischen Zeit ein erhöhter Platz (בִּימָה = βῆμα, Tribüne) errichtet, auf welchem das Lesepult stand[77]). Beide werden auch im jerusalemischen Talmud erwähnt[78]) und dürfen wohl schon für das Zeitalter Christi vorausgesetzt werden. — Von sonstigen Einrichtungsgegenständen werden etwa noch Lampen erwähnt[79]). — Unentbehrliche gottesdienstliche Instrumente waren endlich die Posaunen (שׁוֹפָרוֹת) und Trompeten (חֲצוֹצְרוֹת). Mit ersteren wurde namentlich am Neujahrstage, mit letzteren an den Fasttagen geblasen[80]).

Die Ordnung des Gottesdienstes war in der neutestamentlichen Zeit schon ziemlich ausgebildet und festgeregelt. Man sass in bestimmter Ordnung, die angesehensten Gemeindeglieder auf den | ersten Sitzen, die jüngeren hinten; Frauen und Männer vermuth-

---

Maimonides, *Hilchoth Tephilla* XI, 3 bei *Vitringa p.* 182, und *Bartenora* zu *Taanith* II, 1 (Surenhusius' Mischna II, 361). Abbildungen des Synagogen-Schrankes mit den heiligen Rollen z. B. auf einigen römischen Glasgefässen bei *Garrucci*, *Storia della Arte cristiana vol.* VI (1880) *tav.* 490.

75) *Kilajim* IX, 3. *Schabbath* IX, 6. *Megilla* III, 1. *Kelim* XXVIII, 4. *Negaim* XI, 11.

76) *Schabbath* XVI, 1. — Das Wort תיק auch *Kelim* XVI, 7—8. — Ueber den Gebrauch von Bücherbehältnissen im classischen Alterthum s. Birt, Das antike Buchwesen (1882) S. 64—66. Manche Ausleger wollen auch unter dem φελόνης II *Tim.* 4, 13 ein solches Bücherbehältniss verstehen. — Eine Abbildung des alten silbernen Behälters für den Pentateuch bei den heutigen Samaritanern s. in *The Survey of Western Palestine*, *Memoirs by Conder and Kitchener vol.* II, 1882, *p* 206.

77) *Maimonides*, *Hilchoth Tephilla* XI, 3. *Vitringa p.* 182—190.

78) *jer. Megilla* III, 1 *fol.* 73[d] unten. — Das Lesepult heisst hier אנלגין = ἀναλογεῖον. So ist nämlich mit *Aruch* zu lesen statt אנגלין, wie die Ausgaben haben. Dasselbe Wort auch *Kelim* XVI, 7. S. Leyy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.*

79) *Terumoth* XI, 10. *Pesachim* IV, 4. *Vitringa p.* 194—199.

80) *Rosch haschana* III—IV. *Taanith* II—III. Surenhusius' Mischna II, 341. *Vitringa p.* 203—211 (daselbst S. 209 auch mehrere Stellen aus Chrysostomus). Winer, RWB. Art. „Musikalische Instrumente". Gesenius' *Thesaurus p.* 513. 1469. Leyrer Art. „Musik" in Herzog's Real-Enc. — Ueber das Schophar-Blasen am Neujahrstag s. auch *Maimonides*, *Hilchoth Schophar* (Petersburger Uebersetzung II, 443 ff.). Hamburger, Real-Enc. Suppl. 1886, S. 129 ff. Bei Philo heisst das Neujahrsfest geradezu das Fest der σάλπιγγες (*Tischendorf*, *Philonea p.* 60, Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos 1891, S. 11); ebenso bei *Chrysost.*, *Orat. adv. Judaeos* I, 1. — Nach *jer. Schabbath* XVII *fol.* 16[a], *bab. Schabbath* 35[b] wurde auch der Sabbath-Anbruch und -Ausgang durch Blasen angekündigt (s. die Stellen bei Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* חצוצרה, *Vitringa p.* 1123 *sq.*). Ob dies in früherer Zeit auch schon allgemein geschah (wofür *Chullin* I *fin.* spricht), oder nur im Tempel zu Jerusalem (was

lich getrennt[81]). In der grossen Synagoge zu Alexandria sollen die Männer nach ihrem Gewerbe (אוּמָּנוּת) getrennt gesessen haben[82]). War ein Aussätziger in der Gemeinde, so wurde für ihn ein besonderer Verschlag hergerichtet. So verlangt es wenigstens die Mischna[83]). Zu einer regelmässigen gottesdienstlichen Versammlung gehörten mindestens zehn Personen (s. oben S. 448). — Als Hauptstücke des Gottesdienstes werden in der Mischna erwähnt: das Recitiren des Schma, das Gebet, die Thora-Lection, die Propheten-Lection, der Priestersegen[84]). Dazu kommt noch die Uebersetzung der verlesenen Schriftabschnitte, die ebenfalls in der Mischna vorausgesetzt wird (s. unten), und die Erläuterung des Vorgelesenen durch einen erbaulichen Vortrag, der bei Philo fast als die Hauptsache beim Gottesdienst erscheint[85]).

---

jedenfalls durch *Joseph. Bell. Jud.* IV, 9, 12. *Sukka* V, 5 bezeugt ist), kann hier dahingestellt bleiben.

81) Ueber die *πρωτοκαθεδρία* der Schriftgelehrten und Pharisäer s. *Matth.* 23, 6. *Marc.* 12, 39. *Luc.* 11, 43. 20, 46. Dass man nach der Ordnung des Alters sass, die Jüngern „unter“ (d. h. hinter) den Aelteren, sagt Philo wenigstens von den Essenern, *Quod omnis probus liber c.* 12 (*Mang.* II, 458): *καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καθέζονται.* In der Diaspora kam es vor, dass verdienten Männern oder Frauen nach griechischer Sitte durch Gemeindebeschluss die *προεδρία* verliehen wurde; s. die Inschrift von Phokaea, *Revue des études juives t.* XII, 1886, *p.* 236 *sqq.* = *Bulletin de corresp. hellénique t.* X, 1886, *p.* 327 *sqq.* — Die Trennung der Geschlechter ist wohl als selbstverständlich vorauszusetzen, wenn sie auch zufällig in keiner der älteren Quellen ausdrücklich erwähnt wird. Denn was die pseudo-philonische Schrift *De vita contemplativa c.* 9 *init.* (*M.* II, 482) von den Therapeuten sagt, darf hier nicht verwerthet werden. Auch im Talmud wird eine besondere Abtheilung für Frauen nicht erwähnt, s. Löw, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1884, S. 364 ff. = Ges. Schriften IV, 55 ff. — Ueber die Sitz-Ordnung in der nachtalmudischen Zeit s. *Maimonides, Hilchoth Tephilla* XI, 4 (Petersburger Uebersetzung I, 309).

82) *jer. Sukka* V, 1 *fol.* 55ab.

83) *Negaim* XIII, 12.

84) Aufzählung dieser Stücke: *Megilla* IV, 3.

85) Wir haben von Philo zwei, *resp.* drei summarische Beschreibungen des Synagogengottesdienstes: 1) *Fragm. apud Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 12—13 *ed. Gaisf.* (*Mang.* II, 630) aus dem ersten Buch der Hypothetica: *Τί οὖν ἐποίησε* [*scil.* *ὁ νομοθέτης*] *ταῖς ἑβδόμαις ταύταις ἡμέραις; Αὐτοὺς εἰς ταυτὸν ἠξίου συνάγεσθαι, καὶ καθεζομένους μετ' ἀλλήλων σὺν αἰδοῖ καὶ κόσμῳ τῶν νόμων ἀκροᾶσθαι τοῦ μηδένα ἀγνοῆσαι χάριν. Καὶ δῆτα συνέρχονται μὲν ἀεὶ, καὶ συνεδρεύουσι μετ' ἀλλήλων· οἱ μὲν πολλοὶ σιωπῇ, πλὴν εἴ τι προσεπιφημίσαι τοῖς ἀναγινωσκομένοις νομίζεται· τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἷς ἀναγινώσκει τοὺς ἱεροὺς νόμους αὐτοῖς, καὶ καθ' ἕκαστον ἐξηγεῖται μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας.* — 2) *De Septenario c.* 6 (*Mang.* II, 282 = *Tischendorf, Philonea p.* 23): *Ἀναπέπταται γοῦν ταῖς ἑβδόμαις μυρία· κατὰ*

|Das Schma, so genannt nach den Anfangsworten שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, besteht aus den Abschnitten *Deut.* 6, 4—9. 11, 13—21. *Num.* 15, 37—41, nebst einigen Benedictionen vorher und nachher (Näheres s. unten im Anhang). Es wird vom eigentlichen Gebet stets unterschieden und hat mehr die Bedeutung eines Bekenntnisses als die eines Gebetes. Man spricht daher auch nicht vom „beten", sondern vom „recitiren" des Schma (קריאת שמע). Wie das Schma ohne Zweifel schon der Zeit Christi angehört, so waren sicherlich auch gewisse feststehende Gebete schon damals beim Gottesdienst üblich. Doch wird sich schwer ermitteln lassen, wie viel von der ziemlich reich entwickelten Gebetsliturgie des nachtalmudischen Judenthums in jene frühere Zeit hinaufreicht[86]. Die Formel, mit

---

πᾶσαν πόλιν διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν. Ἐν οἷς οἱ μὲν ἐν κόσμῳ καθέζονται, σὺν ἡσυχίᾳ τὰ ὦτα ἀνωρθωκότες, μετὰ προσοχῆς πάσης, ἕνεκα τοῦ διψῆν λόγων ποτίμων. Ἀναστὰς δέ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὑφηγεῖται τἄριστα καὶ συνοίσοντα, οἷς ἅπας ὁ βίος ἐπιδώσει πρὸς τὸ βέλτιον. — 3) Von den Essenern, *Quod omnis probus liber c.* 12 (*Mang.* II, 458, auch bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 12, 10 *ed. Gaisf.*): *Ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων, ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει.* — Ich erwähne hier noch, dass aus nachtalmudischer Zeit namentlich der Tractat *Sopherim c.* 10—21 eine Reihe detaillirter Vorschriften für den Synagogencultus giebt (beste Ausg.: *Masechet Sopherim*, herausg. v. Joel Müller, 1878). Eine erschöpfende Beschreibung des Ritus der nachtalmudischen Zeit, im Anschluss an Maimonides, giebt *Vitringa, De synagoga p.* 946—1121, vgl. *p.* 667—711. Ausserdem sind für die Geschichte des Synagogen-Cultus in vor- und nachtalmudischer Zeit zu vergleichen die oben S. 427 f. genannten Werke von Cohen, Herzfeld, Hamburger, Edersheim; ferner: Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, 1851, S. 254—304; Kohler, Ueber die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 37. Jahrg. 1893, S. 441—451, 489—497 [wenig ergiebig]). Noch mehr Literatur bei Strack in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XV, 100. Die wichtigsten Quellen für die mittelalterliche Geschichte verzeichnet in der Kürze Dalman, Theol. Litztg. 1891, 621. Im Einzelnen hat sich der Ritus in den verschiedenen Ländern verschieden gestaltet; s. darüber die jüdischen Gebetbücher (Verzeichnisse bei *Steinschneider*, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, 1852—60, *col.* 295—514, *Zedner*, *Catalogue of the Hebrew Books of the Library of the British Museum*, 1867, *p.* 440—494). — Beachtenswerth, wenn auch sehr unsicher, ist der Versuch von Chase, Spuren der hellenistisch-jüdischen Liturgie in der altchristlichen Literatur nachzuweisen, s. *Chase*, *The Lord's Prayer in the early Church* (*Texts and Studies ed. by Robinson* I, 3) 1891, *p.* 14—19.

86) Vgl. darüber die in der vorigen Anm. genannte Literatur. — Ueber Einzelnes s. auch die Artikel bei Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II (Abendgebet, Kaddisch, Keduscha, Kiddusch, Minchagebet, Morgengebet, Mussafgebet, Schema, Schemone-Esre). Von Interesse ist namentlich, wegen seiner Berührungen mit dem Vater-Unser, das sog. Kaddisch. S. darüber Schröder S. 294 f. Hamburger a. a. O. II, 603 ff.

welcher der Vorbeter zum Gebet auffordert, בָּרְכוּ אֶת יהוה, wird in der Mischna ausdrücklich erwähnt [87]). Auch die Sitte, von dem sogenannten Schmone Esre (worüber Näheres im Anhang) bei den Sabbath- und Festgottesdiensten die drei ersten und die drei letzten Benedictionen zu beten, geht in das Zeitalter der Mischna hinauf [88]). — Man pflegte beim Gebet zu stehen, und zwar mit dem Gesicht nach dem Allerheiligsten, also nach Jerusalem zu gewendet [89]). Das Gebet wurde nicht von | der ganzen Gemeinde gesprochen, sondern von einem durch den Archisynagogen dazu Aufgeforderten (dem שְׁלִיחַ צִבּוּר) vorgebetet, und die Gemeinde sprach nur gewisse Responsorien, namentlich das אָמֵן [90]). Der Vorbetende

87) *Berachoth* VII, 3.

88) Vgl. überhaupt *Vitringa p.* 1042 *sq.* (nach Maimonides). Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge S. 367. — Dass die Sitte in das Zeitalter der Mischna hinaufgeht, erhellt aus *Rosch haschana* IV, 5.

89) Ueber das Stehen beim Gebet s. *Matth.* 6, 5. *Marc.* 11, 25. *Luc.* 18, 11. *Berachoth* V, 1. *Taanith* II, 2. *Lightfoot* (*Horae Hebr.*) und Wetstein (*Nov. Test.*) zu *Matth.* 6, 5. — Wendung nach dem Allerheiligsten, resp. nach Jerusalem: *Ezech.* 8, 16. I *Reg.* 8, 48. *Daniel* 6, 11. *Berachoth* IV, 5—6. *Siphre* 71b *ed. Friedmann* bei Weber, System der altsynag. Theol. S. 62. Dieselbe Stelle auch *Tosephta Berachoth* III *p.* 8 *ed. Zuckermandel* (vgl. auch Löw, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. d. Judenth. 1884, S. 310 = Ges. Schriften IV, 40). *Hieronymus, Comment. ad Ezech.* 8, 16 *opp. ed. Vallarsi* V, 90. *Maimonides, Hilchoth Tephilla* V, 3 (Petersburger Uebersetzung I, 277). — Auffallend ist, dass die noch erhaltenen Ruinen alter Synagogen in Galiläa fast alle den Eingang im Süden haben (s. oben S. 446). Man muss hiernach doch annehmen, dass die heilige Lade sich im Norden befand und die Gemeinde nach Norden gewendet sass, resp. stand. Sollte etwa nur für den Vorbeter die Richtung nach Jerusalem, also nach Süden gefordert worden sein? Oder hat die Gemeinde mit dem Gesicht nach der Thüre zu gesessen? In späterer Zeit, wo man die Synagogen als Ersatz für den Tempel betrachtete, finden wir die Vorschrift, den Eingang, wie beim Tempel, im Osten anzubringen (*Tosephta Megilla* IV, *p.* 227, 15 *ed. Zuckermandel*). So auch Maimonides, der aber zugleich vorschreibt, dass die Lade sich immer auf derjenigen Seite befinden solle, nach welcher die Gemeinde sich beim Gebet hinwendet, also auf der nach Jerusalem zu gelegenen (*Hilchoth Tephilla* XI, 2—4, Petersburger Uebersetzung I. 308 f.). In den europäischen Gemeinden des Mittelalters wurde es Gesetz, den Eingang im Westen anzubringen, so dass die Gemeinde beim Gebet sich nach Osten wendete. Genaueres s. bei Löw, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 305 ff. = Ges. Schriften IV, 36 ff. — Vgl. überh. Winer RWB. Art. „Gebet". Hölemann, Die biblische Gestalt der Anbetung, in: Bibelstudien, I, 96—153. *Maimonides, Hilchoth Tephilla* V (Petersburger Uebersetzung I, 276 ff.). — Ueber die Haltung beim Gebet im Alterthum überhaupt: *Voullième, Quomodo veteres adoraverint. Halle, Diss.* 1887. Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, 1890, S. 174—199.

90) Ueber das Auffordern zum Gebet durch den Archisynagogen s. oben S. 439; über שליח צבור S. 442. — Das responsorische אָמֵן schon im A. T.,

trat vor die Lade, in welcher die Gesetzesrollen lagen. Daher ist עָבַר לִפְנֵי הַתֵּיבָה der gewöhnliche Ausdruck für „vorbeten“[91]). Berechtigt dazu war jedes Gemeindeglied; nur ein Minderjähriger nicht[92]). Derselbe, der das Gebet sprach, konnte auch das Schma recitiren und die Prophetenlection vortragen und, wenn er ein Priester war, den Priestersegen sprechen[93]).

Die Schrift-Lectionen (sowohl die pentateuchischen als die prophetischen) konnten ebenfalls von jedem Gemeindeglied vorgetragen werden, sogar von Minderjährigen[94]). Nur beim Buche Esther (das am Purimfeste gelesen wurde) waren letztere ausgeschlossen[95]). Wenn Priester und Leviten anwesend waren, so liess man diesen den Vorgang bei der Lection[96]). Der Vortragende pflegte zu stehen (*Luc.* 4, 16: *ἀνέστη ἀναγνῶναι*)[97]). Beim Buch

---

Deut. 27, 15 ff. *Neh.* 5, 13. 8, 6. I *Chron.* 16, 36. *Tobit* 8, 8. Ferner: *Berachoth* V, 4. VIII, 8. *Taanith* II, 5. Auch im christlichen Cultus von Anfang an: I *Kor.* 14, 16. *Justin. Apol. maj.* 65. 67. Die LXX übersetzen *amen* im Pentateuch, in den Nebiim und im Psalter in's Griechische; so auch *Judith* 13, 20 (*γένοιτο*). Dagegen *ἀμήν* *Neh.* 5, 13. 8, 6. I *Chron.* 16, 36. I *Esra* 9, 47; bei Symmachus öfters (s. Hatch's Concordanz), bei Theodotion *Deut.* 27, 15. — S. überh. *Buxtorf, Lex. Chald. s. v. Vitringa, De Synagoga p.* 1093 *sqq.* Wetstein und andere Ausl. zu I *Kor.* 14, 16. *Suicer. Thes. s. v. ἀμήν.* Otto's Anm. zu *Justin. c.* 65. *Hogg, „Amen“, Notes on its significance and use in biblical and post-biblical times* (*Jewish Quarterly Review* IX, 1897, *p.* 1—23). Aeltere Literatur bei *Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu *Matth.* 6, 13 und I *Kor.* 14, 16.

91) *Berachoth* V, 3—4. *Erubin* III, 9. *Rosch haschana* IV, 7. *Taanith* I, 2. II, 5. *Megilla* IV, 3. 5. 6. 8. Vgl. auch *Taanith* II, 2.

92) *Megilla* IV, 6. — Auch in den christlichen Gemeinden wurde das Gebet von irgend einem Gemeindeglied gesprochen, s. I *Kor.* 11, 4.

93) *Megilla* IV, 5.

94) *Megilla* IV, 5—6. — Dass die Schrift-Lection nicht Sache ständiger Beamter war, erhellt auch aus *Philo, Fragm. ap. Euseb. Praep. ev.* VIII, 7, 13 (den Wortlaut s. oben S. 451).

95) *Megilla* II, 4.

96) *Gittin* V, 8: „Folgende Dinge sind um des Friedens willen verordnet worden: Der Priester liest als erster vor, dann der Levite, dann der Israelite, um des Friedens willen“. — Maimonides bezeugt, dass es zu seiner Zeit Sitte war, sogar einem ungelehrten Priester bei der Lection den Vorgang vor einem gelehrten Israeliten zu lassen, was er freilich nicht billigt. S. Maimonides' Commentar zu *Gittin* V, 8 (in Surenhusius' Mischna III, 341) und *Hilchoth Tephilla* XII, 18 (bei *Vitringa p.* 981). Vgl. auch Hamburger, Real-Enc. II, 1267. Schröder, Satzungen und Gebräuche S. 49. — Auch Philo deutet den Vorrang der Priester an; nur setzt er dabei voraus, dass immer nur Einer die Lection vortrug, *Fragm. ap. Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 13: *τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἷς.*

97) Vgl. *Joma* VII, 1. *Sota* VII, 7 (oben S. 438). Lightfoot zu *Luc.* 4, 16.

Esther war Stehen und Sitzen gestattet [98]), und dem König wurde, wenn er am Laubhüttenfest im Sabbathjahr seinen Schriftabschnitt vortrug, ebenfalls erlaubt zu sitzen [99]). — Die Thora-Lection geschah in der Weise, dass der ganze Pentateuch zusammenhängend in einem dreijährigen Cyklus durchgenommen wurde [100]), zu welchem Behufe er in 154 Abschnitte (פָּרָשִׁיּוֹת) getheilt war [101]). In die Lection theilten sich mehrere Gemeindeglieder, die von einem Gemeindebeamten, ursprünglich wohl vom Archisynagogen, dazu aufgerufen wurden [102]) und zwar bei den Sabbath-Gottesdiensten (nicht so bei den Wochen-Gottesdiensten) mindestens sieben, deren Erster und Letzter eine Danksagung (בְּרָכָה) zum Anfang und zum Schluss zu sprechen hatte [103]). Jeder hatte (bei der Thora-Lection) mindestens drei Verse zu lesen [104]), und durfte sie niemals auswendig hersagen [105]). Dies ist wenigstens die von der Mischna vorgeschriebene

98) *Megilla* IV, 1.

99) *Sota* VII, 8.

100) *Megilla* 29b.

101) S. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge S. 3 f. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III. 209—215. Grätz, Ueber Entwickelung der Pentateuch-Perikopen-Verlesung (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1869, S. 385—399). Hamburger, Real-Encyclop. f. Bibel und Talmud, II. Abth. S. 1263—1268 Art. „Vorlesung aus der Thora". Theodor, Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyklus (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1885—1887). *Büchler, The reading of the law and prophets in a triennial cycle.* I (*Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 420—468). Noch einige Literatur notirt *Harris, Jewish QR.* I, 1889, *p.* 226 *sq.* — Später wurde es üblich, den ganzen Pentateuch in 54 Abschnitten in einem Jahre zu lesen. Maimonides, *Hilchoth Tephilla* XIII, 1 (Petersburger Uebersetzung I, 323) bezeichnet dies als den herrschenden Gebrauch zu seiner Zeit (12. Jahrh.); doch bemerkt er, dass Einige den Pentateuch in drei Jahren lesen. In der That war dies nach Benjamin von Tudela noch um 1170 in einzelnen Gemeinden in Aegypten üblich (*Jewish QR.* V, 420). — Ueber die Vertheilung der 54 Abschnitte auf das Jahr s. *Loeb, Revue des études juives* VI, 250—267. *Derenbourg ibid.* VII, 146—149. Otto Schmid, Ueber verschiedene Eintheilungen der heil. Schrift (Graz 1892) S. 4 ff. — Ueber die Eintheilungen des alttestamentlichen Textes überhaupt: Hupfeld, Theol. Stud. und Krit. 1837, S. 830 ff.

102) Ueber das Aufrufen zur Thora s. *Vitringa p.* 980. 1122 (nach Maimonides). Dass es im Zeitalter Christi durch den Archisynagogen geschah, darf nach dessen sonstiger Stellung als wahrscheinlich angenommen werden. Raschi und Bartenora (an den oben S. 439 genannten Stellen) bezeugen wenigstens, dass der Archisynagog (*Rosch ha-keneseth*) zu bestimmen hatte, wer die Propheten-Lection, das Schma und das Gebet vortragen solle.

103) *Megilla* IV, 2. Maimonides bei *Vitringa p.* 983.

104) *Megilla* IV, 4.

105) Zunz S. 5. Vgl. *Megilla* II, 1 (in Betreff des Buches Esther); *Taanith* IV, 3 (wo das Auswendigrecitiren als Ausnahme erwähnt ist).

Ordnung, die allerdings nur in den palästinensischen Synagogen beobachtet wurde. Von den nichthebräischen Juden bemerkt der Talmud ausdrücklich, dass bei ihnen immer Einer die ganze Parasche gelesen habe[106]; und damit stimmt auch Philo überein, der augenscheinlich voraussetzt, dass die Thora-Lection von Einem vorgetragen wurde (s. die oben S. 451 f. mitgetheilten Stellen). — An die Vorlesung des Gesetzes schloss sich schon in der neutestamentlichen Zeit ein Abschnitt aus den Propheten (d. h. den נְבִיאִים, also mit Einschluss der älteren historischen Bücher), wie wir namentlich aus *Luc.* 4, 17 (Jesus liest zu Nazareth einen Abschnitt aus Jesaja) und *Actor.* 13, 15 (*ἀνάγνωσις τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*) sehen, wie denn auch in der Mischna der Propheten-Lectionen gedacht wird[107]. Da sie den Schluss der biblischen Lection bildeten, nannte man dies הִפְטִיר בַּנָּבִיא (mit dem Propheten den Schluss machen), weshalb die prophetischen Abschnitte Haphtaren genannt wurden. Für dieselben war keine *lectio continua* gefordert[108]; sie konnten also frei ausgewählt werden[109], auch wurden sie stets von Einem vorgetragen[110]. Uebrigens wurden sie nur bei den Haupt-Gottesdiensten am Sabbath, nicht auch bei den Wochen- und Sabbath-Nachmittags-Gottesdiensten gelesen[111].

---

106) *jer. Megilla* IV, 3 *fol.* 75a (zu der Vorschrift der Mischna, dass am Sabbath immer sieben Personen zur Thora aufgerufen werden sollen): „Die fremdsprachlichen Juden (הלעוזות) haben nicht diesen Gebrauch, sondern Einer liest die ganze Parasche". S. die Stelle bei Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 59 Anm., und bei Levy, Neuhebr. Wörterb. II, 515a *s. v.* לעז.

107) *Megilla* IV, 1—5. Näheres s. bei *Vitringa p.* 984 *sqq.* Herzfeld III, 215 ff. Adler, Die Haftara (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1862, S. 222—228). Hamburger, Real-Encyclop. f. Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Haftara". *Büchler, The reading of the law and prophets in a triennial cycle,* II (*Jewish Quarterly Review* VI, 1894, *p.* 1—73). *Adler, MS. of Haftaras of the triennial cycle* [*saec.* XI/XII] (*Jewish QR* VIII, 1896, *p.* 528 *sq.*).

108) *Megilla* IV, 4.

109) Hamburger, Real-Enc. II, 336. Vgl. *Luc.* 4, 17 ff. Später (in nachmischnischer Zeit) wurden auch die Haphtaren fixirt (s. darüber die in Anm. 107 genannte Literatur). Für die Festtage und gewisse ausgezeichnete Sabbathe geschieht dies bereits in der Tosephta *Megilla* IV. Vgl. Hoffmann, Magazin für die Wissensch. des Judenth. IX, 1882, S. 162.

110) *Megilla* IV, 5.

111) *Megilla* IV, 1—2. — Von den Kethubim wurden nur die fünf Megilloth, und auch diese nur bei einzelnen Gelegenheiten im Jahre beim Synagogengottesdienst gebraucht, nämlich: Hoheslied am Passa, Ruth am Pfingstfeste, Klagelieder am 9. Ab, Koheleth am Laubhüttenfest, Esther am Purim. S. *Carpzov, Critica sacra p.* 134. Von diesen Gebräuchen geht aber höchst wahrscheinlich nur die Sitte, das Buch Esther am Purimfeste zu lesen,

Da die heilige Sprache, in welcher die Schriftabschnitte verlesen wurden, der Masse des Volkes nicht mehr geläufig war, so musste durch Uebersetzung für besseres Verständniss gesorgt werden. So wurde denn die Lection durch fortlaufende Uebersetzung in die aramäische Landessprache begleitet. Ob der Uebersetzer (מְתוּרְגְּמָן) ein ständiger Beamter war, oder ob in freiem Wechsel irgend ein kundiges Gemeindeglied als Uebersetzer fungirte, muss bei dem Mangel bestimmter Zeugnisse dahingestellt bleiben. Bei der Thora-Lection durfte der Vorlesende dem Uebersetzer immer nur einen Vers vorlesen; bei der Propheten-Lection allenfalls drei; doch wenn jeder einen besondern Abschnitt bildete, musste er auch hier jeden einzeln lesen[112].

An die biblische Lection schloss sich aber noch ein erbaulicher Vortrag oder eine Predigt (דְּרָשָׁה), durch welche der verlesene Abschnitt erläutert und praktisch nutzbar gemacht wurde. Dass solche Erläuterungen wirklich die Regel waren, sehen wir aus dem im Neuen Testamente so häufig erwähnten *διδάσκειν ἐν ταῖς συναγωγαῖς*[113], sowie aus *Luc.* 4, 20 ff. und aus dem ausdrücklichen Zeugnisse des Philo (s. oben S. 451 f.). Der Vortragende (דַּרְשָׁן)[114] pflegte auf einem erhöhten Platze zu sitzen (*Luc.* 4, 20: *ἐκάθισεν*)[115]. Auch diese Vorträge waren nicht an bestimmte Personen gebunden, sondern, wie namentlich aus Philo erhellt, jedem kundigen Gemeindegliede gestattet[116]. — Den Schluss des Gottesdienstes bildete der durch ein priesterliches Mitglied der Gemeinde er-

---

bis in die Zeit Christi hinauf. Hoheslied und Koheleth hatten noch nicht einmal eine feste Stellung im Kanon. S. oben S. 309.

112) Vgl. überhaupt: *Megilla* IV, 4. 6. 10. *Vitringa*, *De synagoga* p. 1015—1022. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge S. 8. Hamburger, Real-Enc. II. Abth. Art. „Targum". — Auch von den christlichen Gemeinden wird gelegentlich Aehnliches bezeugt. So wurde in Skythopolis zur Zeit Diocletian's beim Gottesdienst „die griechische Sprache in die aramäische übersetzt" (s. *Euseb. De mart. Palaestinae*, nach dem vollständigeren syr. Text, bei Zahn, Tatian's Diatessaron 1881, S. 19, und Violet in: Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack XIV, 4, 1896, S. 4). In Jerusalem geschah dasselbe um 385—388 n. Chr. S. die anschauliche Schilderung in der durch Gamurrini herausgegebenen Pilgerschrift der Sylvia von Aquitanien (im Wortlaut mitgetheilt oben S. 64).

113) *Matth.* 4, 23. *Marc.* 1, 21. 6, 2. *Luc.* 4, 15. 6, 6. 13, 10. *Joh.* 6, 59. 18, 20.

114) Ein berühmter דַּרְשָׁן war Ben Soma (*Sota* IX, 15).

115) Vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge S. 337. Delitzsch, Ein Tag in Capernaum S. 127 f.

116) S. überh. Hamburger, Real-Enc. II. Abth. Art. „Predigt".

theilte Segen (*Num.* 6, 22 ff.), worauf die ganze Gemeinde das אָמֵן sprach[117]). War kein | Priester in der Gemeinde, so wurde der Segen von einem andern Gemeindegliede nicht ertheilt, sondern erbeten[118]).

Die beschriebene Ordnung ist die des Haupt-Gottesdienstes am Sabbath-Vormittag. Man versammelte sich aber auch am Sabbath-Nachmittag zur Zeit des Mincha-Opfers wieder in der Synagoge. Wenn also Philo sagt, die sabbathlichen Versammlungen hätten gedauert *μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας* (s. oben S. 451), so ist das angesichts der langen Dauer dieser Gottesdienste nicht unbegründet. Beim Nachmittags-Gottesdienst las man keinen prophetischen, sondern nur einen pentateuchischen Abschnitt. Und in die Lection theilten sich nur drei Gemeindeglieder, nicht mehr und nicht weniger[119]). — Dieselbe Ordnung wurde auch beobachtet bei den Wochen-Gottesdiensten, welche regelmässig am zweiten und fünften Wochentag (Montag und Donnerstag) gehalten wurden[120]). — Auch an den Neumonden versammelte man sich zur Thora-Lection, wobei vier Gemeindeglieder sich in die Parasche theilten[121]). Ueberhaupt verging kein Festtag im Jahre, ohne dass er

117) *Berachoth* V, 4. *Megilla* IV, 3. 5. 6. 7. — Ueber den Ritus des Segensprechens s. *Sota* VII, 6 (= *Tamid* VII, 2): „Wie spricht man den Priestersegen? Im Lande spricht man ihn in drei Absätzen, im Tempel in einem Absatz. Im Tempel spricht man den Namen Gottes aus, wie er geschrieben wird (יהוה), im Lande nach seiner Benennung (אדוני). Im Lande heben die Priester ihre Hände nur in gleiche Höhe mit der Schulter, im Tempel über den Kopf, ausser dem Hohenpriester, welcher die Hände nicht über das Stirnblech hin heben darf. R. Juda sagt: Auch er hob die Hände über das Stirnblech". — Nach *Rosch haschana* 31b, *Sota* 40b soll Jochanan ben Sakkai angeordnet haben, dass die Priester den Segen auch nach der Zerstörung des Tempels nur barfuss sprechen dürften (*Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 305 *n.* 3). — Ueberhaupt s. *Bamidbar rabba* zu *Num.* 6, 22 ff. (in deutscher Uebersetzung mitgetheilt von Wünsche, Jahrbb. für prot. Theol. 1877, S. 675—705). *Maimonides, Hilchoth Tephilla* XIV—XV (Petersburger Uebersetzung I, 331 ff.). Wagenseil zu *Sota* VII, 6 (Surenhusius' Mischna III, 264 f.). *Vitringa p.* 1114—1121. Lundius, Die alten jüdischen Heiligthümer Buch III Cap. 48. *Haener, De ritu benedictionis sacerdotalis, Jenae* 1671 (auch in: *Thesaurus theol. philologicus, Amst.* 1701—1702, *t.* II *p.* 936 *sqq.*). *Hottinger, De benedictione sacerdotali, Marburg* 1709 (auch in: *Thesaurus novus theol.-philol. edd. Hasaeus et Ikenius t.* I *p.* 393 *sqq.*). Hamburger, Real-Encyclop. II. Abth. Art. „Priestersegen".

118) *Vitringa p.* 1120 (nach Maimonides).

119) *Megilla* III, 6. IV. 1.

120) *Megilla* III, 6. IV, 1. Vgl. I, 2. 3.

121) *Megilla* IV, 2.

durch Gottesdienst und Vorlesung aus dem Gesetze ausgezeichnet worden wäre; und die Mischna hat für alle Festtage die pentateuchischen Lectionen genau vorgeschrieben [122]).

Anhang: Das Schma und das Schmone-Esre.

In der jüdischen Gebetsliturgie nehmen die beiden schon oben erwähnten Stücke, das Schma und das Schmone-Esre, theils durch ihr Alter, theils durch den Werth, der auf sie gelegt wird, eine so hervorragende Stelle ein, dass hier noch einiges Nähere über sie mitgetheilt werden muss.

1. Das Schma [123]). Es besteht aus den drei Abschnitten *Deut.* 6, 4—9. 11, 13—21. *Num.* 15, 37—41, also aus denjenigen Stellen des Pentateuches, in welchen hauptsächlich eingeschärft wird, dass |Jahve allein der Gott Israel's ist, und in welchen der Gebrauch gewisser Denkzeichen zur steten Erinnerung an Jahve angeordnet wird. Die drei Abschnitte werden nach ihren Anfangsworten: 1) שְׁמַע, 2) וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ, 3) וַיֹּאמֶר, schon in der Mischna ausdrücklich genannt [124]). Um diesen Kern gruppiren sich zu Anfang und zu Ende Danksagungen (Beracha's); und zwar schreibt die Mischna vor, dass beim Morgen-Schma zwei Benedictionen vorher, eine nachher, beim Abend-Schma zwei vorher und zwei nachher zu beten seien [125]). Die Anfangsworte der Schluss-Benediction werden in der Mischna schon ebenso citirt, wie sie noch heutzutage lauten, nämlich אֱמֶת וְיַצִּיב [126]). Wenn also der Wortlaut der Benedictionen später auch erheblich erweitert worden ist, so gehören doch auch sie ihrer Grundlage nach schon dem Zeitalter der Mischna an [127]). — Dieses Gebet, oder richtiger dieses Bekenntniss, ist von jedem erwachsenen männlichen Israeliten täglich zweimal, Morgens und

---

122) *Megilla* III, 5—6. Vgl. Herzfeld III, 213. Hamburger II, 1265 ff. (Art. „Vorlesung aus der Thora").

123) S. überhaupt: *Vitringa*, *De Synagoga p.* 1052—1061. — Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge S. 367. 369—371. — Hamburger, Real-Enc. II, 1087—1092. — *Blau, Origine et histoire de la lecture du Schema et des formules de bénédiction qui l'accompagnent* (*Revue des études juives t.* XXXI, 1895, *p.* 179—201).

124) *Berachoth* II, 2. *Tamid* V, 1.

125) *Berachoth* I, 4.

126) *Berachoth* II, 2. *Tamid* V, 1.

127) Einen Versuch, die älteren Bestandtheile von den späteren Zusätzen zu scheiden, hat Zunz a. a. O. gemacht.

Abends, zu beten[128]. Frauen, Sklaven und Kinder dagegen haben es nicht zu beten[129]. Es muss nicht nothwendig in hebräischer Sprache, sondern kann auch in jeder andern Sprache recitirt werden[130]. — Wie alt die Sitte des Schma-Recitirens ist, sieht man schon daraus, dass die Mischna bereits so detaillirte Bestimmungen darüber giebt[131]. Sie erwähnt aber überdies, dass es bereits von den Priestern im Tempel gebetet wurde, was doch mindestens einen Gebrauch vor dem Jahre 70 n. Chr. voraussetzt[132]. Ja, für Josephus verliert sich der Ursprung dieser Sitte schon so sehr in grauer Vorzeit, dass er sie als eine Anordnung Mosis selbst betrachtet[133].

| 2. **Das Schmone-Esre**[134]. Etwas jünger als das Schma, aber seiner Grundlage nach auch sehr alt ist das Schmone-Esre, d. h. das Hauptgebet, welches jeder Israelite, auch Frauen, Sklaven und Kinder, täglich dreimal, nämlich Morgens, Nachmittags (zur Zeit des Mincha-Opfers) und Abends zu beten hat[135]. Es ist so

128) *Berachoth* I, 1—4.

129) *Berachoth* III, 3.

130) *Sota* VII, 1.

131) Vgl. im Allgemeinen auch noch *Pesachim* IV, 8. *Taanith* IV, 3. *Sota* V, 4. *Aboth* II, 13.

132) *Tamid* IV *fin.* V, 1.

133) *Joseph. Antt.* IV, 8, 13: *Δὶς δ' ἑκάστης ἡμέρας, ἀρχομένης τε αὐτῆς καὶ ὁπότε πρὸς ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι, μαρτυρεῖν τῷ θεῷ τὰς δωρεὰς ἃς ἀπαλλαγεῖσιν αὐτοῖς ἐκ τῆς Αἰγυπτίων γῆς παρέσχε, δικαίας οὔσης φύσει τῆς εὐχαριστίας καὶ γενομένης ἐπ' ἀμοιβῇ μὲν τῶν ἤδη γεγονότων ἐπὶ δὲ προτροπῇ τῶν ἐσομένων.* — Dass Josephus hiermit die Sitte des Schma-Recitirens meint, kann nicht zweifelhaft sein. Er fasst das Schma mit Recht auf als ein dankbares Bekenntniss zu Jahve als dem Gott, der Israel aus Aegypten erlöst hat. Vgl. bes. Num. 15, 41.

134) S. überhaupt: *Vitringa, De Synagoga p.* 1031—1051. — Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge S. 367—369. — Delitzsch, Zur Gesch. der jüdischen Poesie (1836) S. 191—193. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 200—204. — Bickell, Messe und Pascha (1872) S. 65 f. 71—73. — Hamburger, Real-Enc. II, 1092—1099. — Enoch, Das Achtzehngebet, nach seiner sprachlichen und geschichtlichen Entwickelung dargestellt 1886. — *Derenbourg, Revue des études juives t.* XIV, 1887, *p.* 26—32. — *Loeb, Les dix-huit bénédictions* (*Revue des études juives t.* XIX, 1889, *p.* 17—40; abgedruckt in: *Loeb, La littérature des pauvres dans la Bible* 1892, *p.* 137—166). — *Lévi, Les dix-huit bénédictions et les psaumes de Salomon* (*Revue des études juives t.* XXXII, 1896, *p.* 161—178). Ders., *Encore un mot etc.* (*ib.* XXXIII, 1896, *p.* 142 *sq.*). — Ein Targum zum Schmone Esre hat Gaster herausgegeben (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 39. Jahrg. 1895, S. 79-90; vgl. dazu Epstein ebendas. S. 175—178, Mendelssohn ebendas. S. 303—305). Eine englische Uebersetzung dieses Targums lieferte Gollancz in: *Semitic Studies in Memory of Alex. Kohut*, Berlin 1897, *p.* 186—197.

135) *Berachoth* III, 3 (Frauen, Kinder, Sklaven). IV, 1 (dreimal täglich).

sehr das Haupt-Gebet des Israeliten, dass es auch הַתְּפִלָּה „das Gebet“ schlechthin heisst. In seiner endgültig fixirten Form besteht es eigentlich nicht, wie der Name שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה besagt, aus achtzehn, sondern aus neunzehn Beracha's. Der Wortlaut, wie ihn jedes jüdische Gebetbuch darbietet, ist folgender:

„1. Gelobet seist du Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams Gott Isaaks und Gott Jakobs, grosser mächtiger und furchtbarer Gott, allerhöchster Gott, der du spendest reiche Gnade und schaffest alle Dinge und gedenkest der Gnaden-Verheissungen der Väter und bringest einen Erlöser ihren Kindeskindern um deines Namens willen aus Liebe. O König, der du Hülfe und Heil bringest, und ein Schild bist. Gelobet seist du Herr, Schild Abrahams. 2. Du bist allmächtig in Ewigkeit, Herr, der du Todte lebendig machest. Du bist mächtig zu helfen; der du Lebende erhältst aus Gnade, Todte lebendig machst aus viel Erbarmen, Fallende stützest und Kranke heilest und Gefangene befreiest und dein Wort getreulich hältst denen, die im Staube schlafen. Wer ist wie du, Herr der Stärke; und wer gleichet dir, o König, der du tödtest und lebendig machst und sprossen lässest Hülfe. Und treu bist du, Todte lebendig zu machen. Gelobet seist du Herr, der du lebendig machest die Todten. 3. Du bist heilig und dein Name ist heilig, und Heilige lobpreisen dich jeglichen Tag. Sela. Gelobet seist du Herr, heiliger Gott. 4. Du verleihest dem Manne Erkenntniss und lehrest den Menschen Einsicht. Verleihe uns von dir Erkenntniss, Einsicht und Verstand. Gelobet seist du Herr, der du verleihest die Erkenntniss. 5. Führe uns zurück, unser Vater, zu deinem Gesetz, und bringe uns, unser König, zu deinem Dienst, und lass uns zurückkehren in vollkommener Busse vor dein Angesicht. Gelobet seist du Herr, der du Wohlgefallen hast an Busse. 6. Vergieb uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt; verzeihe uns, unser König, denn wir haben gefrevelt. Du vergiebst und verzeihest ja gerne. Gelobet seist du Herr, Gnädiger, der du viel verzeihest. 7. Schaue unser Elend und führe unsere Sache und erlöse uns bald um deines Namens willen; denn ein starker Erlöser bist du. Gelobet seist du Herr, Erlöser Israels. 8. Heile uns Herr, so werden wir geheilt; hilf uns, so wird uns geholfen; denn unser Lob bist du. Und bringe vollkommene Genesung allen unsern Wunden; denn ein Gott und König, der da heilet, treu und barmherzig, bist du. Gelobet seist du Herr, der du heilest die Kranken deines Volkes Israel. 9. Segne für uns, Herr unser Gott, dieses Jahr und lasse alles Gewächs wohl gedeihen; und gieb Segen auf das Land; und sättige uns mit deiner Güte; und segne unser Jahr wie die guten Jahre. Gelobet seist du Herr, der du segnest die Jahre. 10. Verkündige mit grosser Posaune unsere Befreiung und erhebe ein Panier, um zu sammeln unsere Zerstreuten, und versammele uns von den vier Enden der Erde. Gelobet seist du Herr, der du sammelst die Verstossenen deines Volkes Israel. 11. Setze wieder ein unsere Richter wie vormals und unsere Räthe wie am Anfang; und nimm von uns Kummer und Seufzen; und herrsche über uns, du Herr allein, in Gnade und Erbarmen; und rechtfertige uns im Gericht. Gelobet seist du Herr, König, der du liebest Gerechtigkeit und Gericht. 12. Und den Verleumdern sei keine Hoffnung; und alle die Böses thun, mögen schnell zu Grunde gehen, und sie alle baldigst ausgerottet werden; und lähme und zerschmettere und stürze und beuge die Uebermüthigen bald in Eile, in unsern Tagen. Gelobet seist du Herr, der du zerschmetterst Feinde und beugest Uebermüthige. 13. Ueber die Gerechten und

über die Frommen und über die Aeltesten deines Volkes, des Hauses Israel, und über den Rest der Schriftgelehrten und über die Proselyten und über uns möge sich regen dein Erbarmen, Herr unser Gott. Und gieb reichen Lohn allen, die wahrhaftig vertrauen auf deinen Namen; und lass unser Theil bei ihnen sein in Ewigkeit, auf dass wir nicht zu Schanden werden; denn auf dich haben wir vertrauet. Gelobet seist du Herr, Stütze und Zuversicht für die Gerechten. 14. Und nach Jerusalem, deiner Stadt, kehre zurück in Erbarmen; und wohne in ihrer Mitte, wie du gesagt hast; und baue sie bald in unsern Tagen zu einem ewigen Bau; und den Thron David's richte bald auf in ihrer Mitte. Gelobet seist du Herr, der du bauest Jerusalem. 15. Den Spross David's, deines Knechtes, lasse bald aufsprossen, und sein Horn erhebe durch deine Hülfe. Denn auf deine Hülfe harren wir alle Tage. Gelobet seist du Herr, der du aufsprossen lässest ein Horn des Heils. 16. Höre unsere Stimme, Herr unser Gott, schone und erbarme dich unser; und nimm an in Erbarmen und Wohlgefallen unser Gebet; denn ein Gott, der Gebete und Flehen erhöret, bist du. Und von deinem Angesichte, unser König, lass uns nicht leer zurückkehren; denn du erhörest das Gebet deines Volkes Israel in Erbarmen. Gelobet seist du Herr, der du Gebet erhörest. 17. Habe Wohlgefallen, Herr unser Gott, an deinem Volke Israel und an ihrem Gebet. Und führe zurück den Opferdienst in das Allerheiligste deines Hauses. Und die Opfer Israel's und ihr Gebet nimm an in Liebe mit Wohlgefallen. Und wohlgefällig sei das tägliche Opfer Israel's, deines Volkes. O dass sehen möchten unsere Augen deine Rückkehr nach Zion in Erbarmen. Gelobet seist du Herr, der du zurückkehren lässest deine Herrlichkeit (שְׁכִינָה) nach Zion. 18. Wir preisen dich, denn du bist der Herr unser Gott und der Gott unserer Väter in alle Ewigkeit, der Fels unseres Lebens, der Schild unseres Heils. Du bist es für und für. Wir preisen dich und erzählen dein Lob, für unser Leben, das in deine Hand gegeben, und für unsere Seelen, die dir anbefohlen sind, und für deine Wunder an jeglichem Tage bei uns, und für deine Machterweisungen und für deine Wohlthaten zu jeder Zeit, Abends und Morgens und Mittags. Allgütiger, dessen Barmherzigkeit kein Ende hat; Barmherziger, dessen Gnade nicht aufhöret; immerdar harren wir auf dich. Und für alles dies sei gepriesen und erhoben dein Name, unser König, immerdar in alle Ewigkeit. Und alles, was lebet, preiset dich, Sela; und lobet deinen Namen in Wahrheit; du Gott, unser Heil und unsere Hülfe, Sela. Gelobet seist du Herr; Allgütiger ist dein Name, und dir geziemet Preis. 19. Grosses Heil bringe über Israel, dein Volk, in Ewigkeit; denn du bist König, Herr alles Heils. Gelobet seist du Herr, der du segnest dein Volk Israel mit Heil".

| Aus dem Inhalt dieses Gebetes erhellt, dass es seine endgültige Form erst nach der Zerstörung Jerusalem's, also nach dem J. 70 n. Chr. erhalten hat. Denn es setzt in seiner 14. und 17. Beracha die Zerstörung der Stadt und das Aufhören des Opferdienstes voraus. Andererseits wird es schon in der Mischna unter dem Namen שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה citirt[136], und es wird erwähnt, dass bereits R. Gamaliel II., R. Josua, R. Akiba und R. Elieser, also lauter Autoritäten aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts, darüber ver-

---

136) *Berachoth* IV, 3. *Taanith* II, 2.

handelten, ob man die sämmtlichen 18 Danksagungen oder nur einen Auszug daraus täglich zu beten habe [137]), sowie darüber, in welcher Weise die Zusätze während der Regenzeit und am Sabbath einzuschalten und in welcher Form es am Neujahrstage zu beten sei [138]). Demnach muss es seine jetzige Gestalt im Wesentlichen um d. J. 70—100 n. Chr. erhalten haben, und es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass die Grundlage des Gebetes noch erheblich älter ist. Bestätigt wird dieses Resultat durch die bestimmte talmudische Nachricht, dass Simon der Baumwollhändler zu Jabne zur Zeit Gamaliel's II die 18 Danksagungen nach ihrer Reihenfolge geordnet habe, und dass Samuel der Kleine auf R. Gamaliel's Aufforderung noch das Gebet gegen die Abtrünnigen (מִינִים) eingeschaltet habe, weshalb es eben nicht 18, sondern 19 Abschnitte seien [139]).

---

137) *Berachoth* IV, 3.

138) *Berachoth* V, 2. *Rosch haschana* IV, 5. *Taanith* I, 1—2. — Beim Sabbath-Ausgang wurde die sogenannte הַבְדָּלָה eingeschaltet, d. h. die „Scheidung", mittelst welcher der Sabbath vom Wochentag geschieden wurde. S. *Berachoth* V, 2. *Chullin* I *fin.* Die Commentare zu *Berachoth* V, 2 (in Surenhusius' Mischna I, 18). Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* הבדלה. Später (in nachmischnischer Zeit) wurde es üblich, die Habdala vom Schmone Esre zu trennen und als besondere Benediction zu sprechen. *Maimonides, Hilchoth Schabbath* XXIX (Petersburger Uebersetzung II, 228 ff.). Hamburger, Real-Enc. Suppl. II, 1891. S. 76 ff. Art. „Habdala".

139) *Berachoth* 28b: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים, כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותקנה. Unmittelbar vorher wird die Frage aufgeworfen, weshalb es 19 statt 18 Beracha's seien. — Die ברכת המינים (dies ist ohne Zweifel die richtige Lesart, nicht ברכת הצדוקים, wie die Ausgaben haben, s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* מין) bildet die 12. Beracha. Aber statt des ursprünglichen מינים steht im jetzigen Texte des Gebetes מַלְשִׁינִים (Verläumder), indem nur durch Einschaltung zweier Buchstaben ersteres corrigirt wurde. Vgl. Derenbourg, *Histoire de la Palestine p.* 345 *sq.* — Die מִינִים sind die „Abtrünnigen" überhaupt, nicht lediglich die Judenchristen, wie oft angenommen wird. Doch haben die Kirchenväter wohl nicht ganz Unrecht, wenn sie die *Birkath hamminim* hauptsächlich auch auf die Judenchristen bezogen haben. Vgl. *Epiphan. haer.* 29, 9: *Οὐ μόνον γὰρ οἱ τῶν Ἰουδαίων παῖδες πρὸς τούτους κέκτηνται μῖσος, ἀλλὰ καὶ ἀνιστάμενοι ἕωθεν καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τρὶς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἑαυτοῖς ἐν ταῖς συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς, καὶ ἀναθεματίζουσι τρὶς τῆς ἡμέρας φάσκοντες ὅτι Ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους.* *Hieronymus ad Jesaj.* 5, 18—19. *ed. Vallarsi* IV, 81: (*Judaei*) *usque hodie perseverant in blasphemiis et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizant vocabulum Christianum. Idem ad Jesaj.* 49, 7, *ed. Vallarsi* IV, 565: (*Judaei Christo*) *ter per singulos dies sub nomine Nazarenorum maledicunt in synagogis suis. Idem ad Jesaj.* 52, 4 ff. *ed. Vallarsi* IV, 604: (*Judaei*) *diebus ac noctibus blasphemant Salvatorem et sub nomine, ut saepe dixi, Nazarenorum ter in die in Christianos congerunt maledicta.* Unbestimmter *Justinus Dialog. c. Tryph. c.* 16: *Κατα-*

§ 28. Das Leben unter dem Gesetz.

I.

Aller Eifer der Erziehung in Familie, Schule und Synagoge zielte darauf ab, das ganze Volk zu einem Volk des Gesetzes zu machen. Auch der gemeine Mann sollte wissen, was das Gesetz gebietet; und nicht nur wissen, sondern auch thun. Sein ganzes Leben sollte geregelt werden nach der Norm des Gesetzes; der Gehorsam gegen dieses ihm zur sichern Gewohnheit, und ein Abweichen von seiner Richtschnur zur inneren Unmöglichkeit werden. Im Grossen und Ganzen ist dieser Zweck in hohem Masse erreicht worden. Josephus versichert: „Auch wenn wir des Reichthums und der Städte und der andern Güter beraubt werden, das Gesetz bleibt uns auf ewig. Und kein Jude kann so weit von seinem Vaterlande weg kommen, noch wird er einen feindseligen Gebieter so sehr fürchten, dass er nicht mehr als diesen das Gesetz fürchtete“[1]. So treu hielt die Mehrzahl der Juden an ihrem Gesetz, dass sie auch die Qualen der Folter und den Tod für dasselbe mit Freuden auf sich nahmen. „Schon oft, sagt Josephus, hat man viele der Gefangenen Folterqualen und alle Arten des Todes in Theatern erdulden sehen, um nur kein | Wort vorzubringen wider die Gesetze und die andern heiligen Schriften“[2].

ρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν. In derselben Weise äussert sich Justin noch häufig (s. Otto zu d. St.). Vgl. bes. auch *c.* 137: *Συμφάμενοι οὖν μὴ λοιδορῆτε ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μηδὲ Φαρισαίοις πειθόμενοι διδασκάλοις τὸν βασιλέα τοῦ Ἰσραὴλ ἐπισκώψητέ ποτε, ὁποῖα διδάσκουσιν οἱ ἀρχισυνάγωγοι ὑμῶν, μετὰ τὴν προσευχήν.* Auffallend ist, dass hiernach die Fluchformeln nach dem Gebet gesprochen wurden. Vielleicht beruht dies auf einem Irrthum Justin's; möglich ist aber auch, dass die *Birkath hamminim* ursprünglich diese Stellung gehabt hat. — Vgl. über dieselbe überhaupt: *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 1201 *sq.* *Vitringa, De synagoga p.* 1047—1051. Herzfeld III, 203 f. Grätz, Gesch. der Juden IV, 434 f. *Derenbourg p.* 345 *sq.* Hamburger II, 1095 f. *Krauss, Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 130—134. IX, 1897, *p.* 515—517.

1) *Apion.* II, 38: *Κἂν πλούτου καὶ πόλεων καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν στερηθῶμεν, ὁ γοῦν νόμος ἡμῖν ἀθάνατος διαμένει· καὶ οὐδεὶς Ἰουδαίων οὔτε μακρὰν οὕτως ἂν ἀπέλθοι τῆς πατρίδος οὔτε πικρὸν φοβηθήσεται δεσπότην ὡς μὴ πρὸ ἐκείνου δεδιέναι τὸν νόμον.*

2) *Apion.* I, 8: *Ἤδη οὖν πολλοὶ πολλάκις ἑώρανται τῶν αἰχμαλώτων στρέβλας καὶ παντοίων θανάτων τρόπους ἐν θεάτροις ὑπομένοντες ἐπὶ τῷ μηδὲν ῥῆμα προέσθαι παρὰ τοὺς νόμους καὶ τὰς μετὰ τούτων ἀναγραφάς.* — Vgl. auch *Apion.* I, 22 (aus Hekatäus) und II, 30: *πολλοὶ καὶ πολλάκις ἤδη τῶν*

Aber welches waren die Motive, aus denen dieser Enthusiasmus für das Gesetz entsprang? Welches die Mittel, durch die es sich diese ungeheure Herrschaft über die Gemüther errungen hat? Um es kurz zu sagen: es war der Glaube an die göttliche Vergeltung, und zwar an eine Vergeltung im allerstrengsten juristischen Sinne. Die prophetische Idee des Bundes, den Gott mit dem auserwählten Volke geschlossen hatte, wurde im rein juristischen Sinne aufgefasst: der Bund ist ein Rechts-Vertrag, durch welchen beide Contrahenten gegenseitig gebunden sind. Das Volk ist verpflichtet, das von Gott ihm gegebene Gesetz pünktlich und gewissenhaft zu beobachten; dafür ist aber auch Gott verpflichtet, den verheissenen Lohn nach Massgabe der Leistung dem Volke zu entrichten. Und zwar gilt diese Verpflichtung gegenüber dem Volke als ganzem, wie gegenüber jedem Einzelnen: Leistung und Lohn müssen immer in entsprechendem Verhältniss zu einander stehen. Wer viel leistet, hat von der Gerechtigkeit Gottes zu erwarten, dass ihm auch viel Lohn zu Theil werden wird, während umgekehrt jede Uebertretung auch entsprechende Strafe nach sich zieht[3]. Wie äusserlich dieser Vergeltungsglaube einerseits Uebertretung und Strafe, andererseits Gesetzes-Erfüllung und Belohnung gegen einander abwog, wird aus Folgendem erhellen. „Sieben verschiedene Plagen kommen in die Welt wegen sieben Haupt-Uebertretungen. 1) Wenn ein Theil des Volkes seine Früchte verzehntet und ein Theil nicht, so entsteht Hungersnoth aus Dürre, so dass ein Theil darbt, und ein Theil zur Genüge hat. 2) Verzehntet aber Niemand, so folgt Hungersnoth durch Kriegesstörungen und Dürre. 3) Hat man allgemein keine Teighebe abgesondert, so entsteht eine alles verderbende Hungersnoth. 4) Die Pest wüthet, wenn solche Verbrechen überhand nehmen, die in der Schrift mit Todesstrafe belegt, aber dem Gerichte nicht zur Vollziehung übergeben sind; wie auch wegen Vergehens mit Früchten des Erlassjahres. 5) Der Krieg verheert das Land wegen | Verzögerung der Rechtssprüche, wegen Beugung des Rechts, und wegen gesetzwidriger Auslegung der heiligen Schrift. 6) Reissende Thiere nehmen überhand wegen Meineid und wegen Entheiligung des göttlichen Namens. 7) Vertreibung in fremde Länder ist Strafe für Götzendienst, für Blutschande, für

ἡμετέρων περὶ τοῦ μηδὲ ῥῆμα φθέγξασθαι παρὰ τὸν νόμον πάντα παθεῖν γενναίως προείλοντο.

3) Vgl. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880) S. 235 ff. 290 ff. — Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abth. II Artikel „Lohn und Strafe" (S. 691—703) und „Vergeltung" (S. 1252—1257). — Hermann Schultz, Die Beweggründe zum sittlichen Handeln in dem vorchristlichen Israel (Theol. Stud. u. Krit. 1890, S. 7—59, bes. S. 39 ff.).

Mordthaten und für Unterlassung des Feierjahres"[4]). Mit ähnlicher Gewissenhaftigkeit berechnete man den Lohn für die Gesetzeserfüllung. „Wer auch nur ein Gebot erfüllet, dem wird Gutes beschieden, seine Tage werden verlängert, und er wird das Land erben"[5]). „Nach Verhältniss der gegebenen Mühe wird auch der Lohn sein" (לְפוּם צַעֲרָא אַגְרָא)[6]). „Wisse, dass Alles in Rechnung gebracht wird" (דַּע שֶׁהַכֹּל לְפִי הַחֶשְׁבּוֹן)[7]). Jede Gesetzeserfüllung bringt also den entsprechenden Lohn mit sich. Und Gott hat nur zu dem Zwecke dem Volke Israel so viele Gebote und Satzungen gegeben, um ihm viel Verdienst zu verschaffen[8]). — Beides, Strafe und Lohn, werden dem Menschen schon in diesem gegenwärtigen Leben zu Theil. Die volle Vergeltung erfolgt aber erst in dem künftigen Leben, im עוֹלָם הַבָּא. Dann werden auch alle scheinbaren Incongruenzen ihre Ausgleichung finden. Wer in diesem Leben trotz seiner Gerechtigkeit von Leiden heimgesucht war, wird dort um so volleren Lohn empfangen. Aber auch abgesehen hiervon erfolgt die volle Belohnung jedenfalls erst in der künftigen Welt. Denn die gegenwärtige Welt ist noch eine Welt der Unvollkommenheit und des Uebels. In der künftigen Welt aber hört alle Schwäche auf. Dann wird Israel für seine treue Gesetzeserfüllung sowohl als Volk im Ganzen wie in seinen einzelnen Gliedern durch ein Leben in ungetrübter Seligkeit belohnt. Die guten Werke — wie Ehrfurcht vor Vater und Mutter, Wohlthätigkeit, Friedestiften unter Nebenmenschen und vor allem Studium des Gesetzes — sind daher zu vergleichen mit einem Capital, dessen Zinsen man schon in diesem Leben geniesst, während das Capital selbst stehen bleibt für das künftige Leben[9]). Diese Hoffnung auf eine künftige Vergeltung war also die Haupttriebfeder alles gesetzlichen Eifers. Ja das ganze religiöse Leben des jüdischen Volkes in unserem Zeitalter bewegte sich geradezu um

---

4) *Aboth* V, 8—9. Aehnliches z. B. *Schabbath* II, 6. — Die alttestamentliche Grundlage hierfür sind die Verheissungen resp. Androhungen von Segen und Fluch in *Lev.* 26 und *Deut.* 28. Aber die casuistische Durchführung der Parallele ist dem A. T. noch fremd.

5) *Kidduschin* I, 10.

6) *Aboth* V, 23.

7) *Aboth* IV, 22.

8) *Makkoth* III, 16. — Neuere jüdische Gelehrte beanstanden die Uebersetzung von זַכּוֹת durch „Verdienst verschaffen". Aber im Vorhergehenden (III, 15) steht זכה als Synonymum von קבל שכר „Lohn empfangen", heisst also „Verdienst haben"; demnach ist das *Piel* זִכָּה in unserem eng mit dem Vorhergehenden zusammenhängenden Satz = „Verdienst verschaffen".

9) *Pea* I, 1. Vgl. *Kidduschin* IV, 14.

diese beiden Pole: Erfüllung | des Gesetzes und Hoffnung einer künftigen Herrlichkeit. Der Eifer für jenes hat seine Lebenskraft vornehmlich aus dieser geschöpft. Das Wort des Antigonus von Socho: „Gleichet nicht den Knechten, die ihrem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten“ [10]), ist keineswegs ein correcter Ausdruck der Grundstimmung des pharisäischen Judenthums. Dieses gleicht in der That den Knechten, die um des Lohnes willen dienen.

Zu welchen Resultaten hat nun dieser gesetzliche Eifer geführt? Sie entsprechen den Motiven. Wie die Motive im Wesentlichen doch äusserlicher Art sind, so ist auch das Resultat eine unglaubliche Veräusserlichung des religiösen und sittlichen Lebens. Freilich ist dieses Resultat unvermeidlich, sobald einmal die Religion zum Gesetz gemacht wird, und zwar in dem Sinne, dass das gesammte religiöse Verhalten in nichts anderem bestehen soll, als in der stricten Befolgung eines das bürgerliche und sociale ebensogut wie das individuelle Leben in allen seinen Beziehungen regelnden Gesetzes. Mit dieser Auffassung der religiösen Pflicht, welche das charakteristische Merkmal des nachexilischen Judenthums bildet, wird das gesammte religiöse und sittliche Leben in die Sphäre des Rechts herabgezogen, und damit ist nothwendig Folgendes gegeben. 1) Vor allem wird hiermit das individuelle Leben durch eine Norm geregelt, deren Anwendung auf diesem Gebiete überhaupt vom Uebel ist. Das Recht hat lediglich die Aufgabe, die Beziehungen der Menschen zu einander nach gewissen Massstäben zu ordnen. Sein Object ist nicht das Individuum als solches, sondern nur die bürgerliche Gesellschaft als ganze. Die Functionen dieser letzteren sollen durch das Gesetz so geregelt werden, dass innerhalb dieses Rahmens jedem Einzelnen die Erfüllung seiner individuellen Aufgabe ermöglicht werde. Die Anwendung der Rechtsnorm auf das individuelle Leben bringt also an sich schon das letztere unter falsche Massstäbe. Denn zum Wesen des Rechts gehört der äussere Zwang; zum Wesen des sittlichen Handelns aber gehört die Freiheit. Nur dann ist das sittliche Leben des Individuums ein gesundes, wenn es durch innere Motive geleitet wird. Die Regelung durch äussere Massstäbe ist eine Verfälschung desselben im Princip. — 2) Mit der rechtlichen Normirung des religiösen und sittlichen Lebens ist aber ferner gegeben, dass die verschiedenartigsten Thätigkeiten als gleichwerthig neben einander gestellt werden. Denn es werden nun schlechthin alle Lebensbethätigungen durch das Gesetz normirt: nicht nur das

10) *Aboth* I, 3.

Verhalten der Menschen zu einander in Staat und Gesellschaft, sondern | in derselben Weise auch die individuellsten Lebensäusserungen des Einzelnen: wie er seine Dankbarkeit gegen Gott bezeugt oder die Reue über begangene Sünden an den Tag legt, wie er dem Nächsten seine Liebe erweist, wie er sein tägliches Leben in den äusserlichsten Beziehungen, in Sitten und Gewohnheiten gestaltet. Alles fällt nun unter denselben Gesichtspunkt: unter die Norm des Gesetzes, und zwar eines Gesetzes, welches mit göttlicher Autorität auftritt. Der Inhalt des Thuns wird damit relativ gleichgültig. Es hat alles denselben Werth: das bloss conventionelle Verhalten in den äusseren Dingen und Ceremonien wie die Erfüllung der höchsten religiösen und sittlichen Aufgaben. Das erstere wird auf die Stufe der letzteren erhoben, und die letztere auf die Stufe des ersteren herabgedrückt. Es giebt immer und überall nur eine Aufgabe: Erfüllung des Gesetzes, d. h. Erfüllung alles dessen, was nun einmal von Gott geboten ist, gleichviel, welches Inhaltes es auch sei. — 3) Hiernach versteht es sich auch von selbst, dass es im Grunde nur darauf ankommt, dem Gesetz zu genügen. Eine höhere Aufgabe giebt es auf dem Gebiete des Rechtes nicht. Ist die Forderung des Gesetzes pünktlich erfüllt, so ist auch der Pflicht genügt. Die Fragestellung kann also immer nur die sein: Was ist geboten? und was ist zu thun, damit dem Gebot Genüge geschehe? Die Consequenz ist unvermeidlich, dass alles Dichten und Trachten nur darauf gerichtet ist, sich mit dem Buchstaben des Gesetzes abzufinden. Man wird diese Aufgabe vielleicht schwer nehmen; man wird lieber mehr thun als weniger, um nur ja den ganzen Umfang des Gebotes bei der Ausführung zu treffen. Aber man wird immer nur die eine Absicht haben: dem Wortlaut zu genügen. Und das kann nicht geschehen ohne schwere Schädigung des Inhaltes. Der eigene Werth des Guten bleibt dabei ausser Betracht. Nicht das Thun des Guten als solchen ist das Ziel, sondern die rein formale Correctheit in der Erfüllung des Gesetzesbuchstabens. Trotz alles Eifers, ja gerade wegen desselben muss dabei die wahre Sittlichkeit nothwendig Schaden leiden. — 4) Endlich aber hat der rein formale Gesichtspunkt auch noch die weitere Folge, dass die sittliche Aufgabe sich zerspaltet in eine endlose atomistische Menge einzelner Aufgaben und Pflichten. Jedes Recht ist nothwendig casuistisch; denn es stellt eine Vielheit einzelner statutarischer Forderungen auf. Jede Casuistik ist aber ihrem Wesen nach endlos. Man mag den einen Fall in noch so viele Unter-Arten zertheilt haben: jede Unter-Art lässt sich doch wieder in Unter-Abtheilungen zerspalten; und des Theilens ist hier kein Ende. Den glänzendsten Beweis dafür liefert eben die staunenswerthe Arbeit der phari-

säischen Schriftgelehrten. Mit allem Fleiss und Scharfsinn ihres Distinguirens sind sie doch nie ans Ende gekommen. Aber das Zeugniss muss man | ihnen geben, dass sie es sich redlich haben sauer werden lassen. Das jüdische Recht ist unter ihren Händen zu einer weitverzweigten Wissenschaft geworden. In tausend und aber tausend einzelne Gebote haben sie das Gesetz zerlegt, und damit, so viel an ihnen lag, für jeden denkbaren Fall des praktischen Lebens eine leitende Formel aufgestellt. So staunenswerth aber diese Leistung auch ist, so liegt doch gerade hier der schwerste Fehler. Alles freie sittliche Handeln wird nun vollständig erdrückt durch die Last der zahllosen einzelnen statutarischen Forderungen. Je grösser deren Zahl, desto verhängnissvoller wird die Wirkung des Grund-Irrthums, der in der Uebertragung der juristischen Behandlungsweise auf das Gebiet des religiösen und sittlichen Lebens liegt. In jedem Momente des Lebens wird nun nicht aus inneren Motiven, nicht in freier Bethätigung einer sittlichen Gesinnung gehandelt, sondern unter dem äusseren Zwang einer statutarischen Forderung. Und diese Forderung erstreckt sich über Alles in gleicher Weise: über das Grösste und über das Kleinste, über das Werthvollste und über das Gleichgültigste; alles Thun, es mag nach sittlichem Massstab gemessen hoch oder gering sein, hat nun denselben Werth; für Alles giebt es nur einen Gesichtspunkt: dass man thue, was geboten ist, weil es geboten ist. Und dabei giebt es natürlich auch keine höhere Aufgabe, als dass man dem Buchstaben gerecht werde um des Buchstabens willen. Nicht auf die Gesinnung, sondern auf die äussere Correctheit des Thuns kommt es an. — Und all' dieser kleinliche und verkehrte Eifer will schliesslich der wahre und rechte Gottesdienst sein. Je mehr man sich darin abmüht, desto mehr glaubt man sich Gottes Wohlgefallen zu erwerben. Es ist, wie der Apostel Paulus sagt: *ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* (*Rom.* 10, 2). Wie weit sich dieser unverständige Eifer um Gott verirrte, und welche schwere Last er damit dem Leben des Israeliten auflud, mag durch eine Reihe concreter Beispiele deutlich gemacht werden [11]).

---

11) Es sind hierbei hauptsächlich diejenigen Punkte hervorgehoben, welche in den Evangelien berührt werden. — In Betreff der Zeit, aus welcher das hier vorgeführte Material stammt, sei nur daran erinnert, dass die in der Mischna citirten Autoritäten fast sämmtlich dem Jahrhundert zwischen 70—170 nach Chr. angehören. Es liegt uns also hier das jüdische Recht in derjenigen Ausgestaltung vor, welche es etwa in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. erhalten hat. Im Wesentlichen wird aber diese Ausgestaltung bereits aus dem Anfang der christlichen Zeitrechnung, aus der Zeit Hillel's und Schammai's herrühren. Denn die Differenzen ihrer beiden Schulen beziehen sich bereits auf das subtilste Detail.

| II.

Eine der wichtigsten Materien, sowohl hinsichtlich ihres Umfangs wie hinsichtlich des Werthes, den man auf sie legte, war das Capitel von der Sabbathfeier[12]). Das kurze pentateuchische Verbot der Arbeit am Sabbath, das auf Näheres sich fast gar nicht einlässt (*Exod.* 16, 23—30. 20, 8—11. 23, 12. 31, 12—17. 34. 21. 35, 1—3. *Lev.* 23, 3. *Num.* 15, 32—36. *Deut.* 5, 12—15. Vgl. *Jes.* 58, 13. *Jerem.* 17, 21—24. *Ezech.* 22, 8. *Amos* 8, 5. *Nehem.* 10, 32. 13, 15 ff.), war im Laufe der Zeit so vielseitig ausgebaut worden, dass es für sich allein schon einen umfangreichen Wissenszweig bildete. Denn mit diesem schlichten Verbot konnten sich die Rabbinen natürlich nicht begnügen. Sie mussten auch genau bestimmen, welche Arbeit verboten sei. Und so brachten sie denn mit vielem Scharfsinn endlich heraus, dass im Ganzen 39 Hauptarbeiten verboten sind, von welchen natürlich nur die wenigsten im Pentateuch irgendwie sich angedeutet finden. Diese 39 verbotenen Hauptarbeiten sind: 1) säen, 2) ackern, 3) ernten, 4) Garben binden. 5) dreschen, 6) worfeln, 7) Früchte säubern, 8) mahlen, 9) sieben, 10) kneten, 11) backen, 12) Wolle scheeren, 13) sie waschen, 14) klopfen, 15) färben, 16) spinnen, 17) anzetteln, 18) zwei Binde-Litzen machen, 19) zwei Fäden weben, 20) zwei Fäden trennen, 21) einen Knoten machen, 22) einen Knoten auflösen, 23) zwei Stiche nähen, 24) zerreissen, um zwei Stiche zu nähen, 25) ein Reh fangen, 26) es schlachten, 27) dessen Haut abziehen, 28) sie salzen, 29) das Fell bereiten, 30) die Haare abschaben, 31) es zerschneiden, 32) zwei Buchstaben schreiben, 33) auslöschen, um zwei Buchstaben zu schreiben, 34) bauen, 35) einreissen, 36) Feuer löschen, 37) anzünden, 38) mit dem Hammer glatt schlagen, 39) aus einem Bereiche in einen andern tragen[13]).

Jede dieser Hauptbestimmungen forderte nun aber wieder nähere

---

12) Vgl. in der Mischna die Tractate *Schabbath*, *Erubin*, *Beza* oder *Jom tob*, Buch der Jubiläen *cap.* 50 (Ewald's Jahrbb. III, 70). *Maimonides*, *Hilchoth Schabbath*, *Erubin* und *Jom tob* (Petersburger Uebersetzung II, 1—310, 322—386). — Ferner: Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden II, 112—158. J. F. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, 1851, S. 18—66. Winer, Realwörterb. II, 343—349. Oehler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XIII, 193—204 (in der 2. Aufl. revidirt von Orelli XIII, 156—166). Saalschütz, Das mosaische Recht I, 388 ff. Mangold in Schenkel's Bibellex. V, 123—126. Riehm's Wörterb. *s. v.* Rönsch, Das Buch der Jubiläen, 1874, S. 510—513.

13) *Schabbath* VII, 2. — Die Uebersetzung ist hier und im Folgenden überall die von Jost's Mischna-Ausgabe. — Vgl. auch die Aufzählung im Buch der Jubiläen *c.* 50 (Ewald's Jahrbb. III, 70).

Erörterungen über ihren Sinn und ihre Tragweite. Und damit beginnt erst eigentlich die Arbeit der Casuistik. Wir wollen nur einige ihrer Resultate hier herausheben. Nach *Exod.* 34, 21 gehörte zu den verbotenen Arbeiten das Pflügen und Ernten. Als Erntearbeit | wurde es aber schon angesehen, wenn Jemand auch nur ein paar Aehren ausraufte [14]). Als daher die Jünger Jesu dies einst am Sabbath thaten, wurden sie von den Pharisäern getadelt, nicht wegen des Ausraufens an sich (das nach *Deut.* 23, 26 gestattet war), sondern weil sie damit sich der Erntearbeit am Sabbath schuldig machten (*Matth.* 12, 1—2. *Mc.* 2, 23—24. *Luc.* 6, 1—2). — Das Verbot, einen Knoten zu machen und aufzulösen (Nr. 21—22), war viel zu allgemein, als dass man sich dabei hätte beruhigen können. Es musste auch gesagt werden, von welchen Knoten dies gelte und von welchen nicht. „Folgendes sind die Knoten, über deren Anfertigung man schuldig wird: Der Knoten der Kameeltreiber und der der Schiffer; und so wie man schuldig ist wegen deren Schürzung, so ist man auch schuldig wegen deren Lösung. R. Meir sagt: Wegen eines Knotens, den man mit einer Hand lösen kann, ist man nicht schuldig. Es giebt Knoten, wegen welcher man nicht wie bei dem Kameeltreiber- und Schifferknoten schuldig wird. Ein Frauenzimmer darf den Schlitz ihres Hemdes zuknüpfen, so auch die Bänder der Haube, die einer Leibbinde, die Riemen der Schuhe und Sandalen, Schläuche mit Wein und Oel, einen Topf mit Fleisch" [15]). Und da nun der Knoten an der Leibbinde doch einmal gestattet war, so wurde festgesetzt, dass man auch einen Eimer über den Brunnen mit der Leibbinde festknüpfen dürfe, nur nicht mit einem Stricke [16]). — Das Verbot des Schreibens am Sabbath (Nr. 32) wird folgendermassen präcisirt: „Wer zwei Buchstaben schreibt, mit der Rechten oder mit der Linken, sie seien einerlei oder zweierlei oder auch mit verschiedenen Dinten geschrieben, oder aus verschiedenen Sprachen, ist schuldig. Wer einmal sich vergessend zwei Buchstaben schrieb, ist schuldig; er möge nun mit Dinte geschrieben haben oder mit Farbe, mit Röthel, mit Gummi, mit Vitriol, oder was irgend bleibende Zeichen macht. Wer ferner auf zwei einen Winkel bildende Wände oder auf zwei Tafeln des Rechenbuches schrieb, so dass man

14) Vgl. Maimonides, *Hilchoth Schabbath* VIII, 3 (Petersburger Uebersetzung II, 50, latein. bei *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Matth.* 12, 2): „Ausreissen ist eine Unterarbeit des Erntens; deshalb macht sich, wer etwas von der Stelle, wo es gewachsen, ausreisst, des Erntens schuldig". — *Philo*, *Vita Mosis* II § 4 (*Mang.* II, 137 *fin.*): *Οὐ γὰρ ἔρνος οὐ κλάδον ἀλλ' οὐδὲ πέταλον ἐφεῖται τεμεῖν ἢ καρπὸν ὅντινα οὖν δρέψασθαι.*

15) *Schabbath* XV, 1—2.

16) *Schabbath* XV, 2.

sie zusammen lesen kann, ist schuldig. Wer auf seinen Körper schreibt, ist schuldig. Schreibt einer in dunkle Flüssigkeiten, in Fruchtsaft, oder in Wegestaub, in Streusand oder überhaupt in etwas, worin die Schrift nicht bleibt, so ist er frei. Schreibt einer mit verkehrter Hand, mit dem Fusse, mit dem Munde, mit dem Ellenbogen; ferner wenn einer einen Buchstaben zu anderer Schrift zuschreibt oder andere Schrift überzieht; ferner wenn einer ein ח zu schreiben beabsichtigt und nur zwei ז ז schrieb, oder wenn Jemand einen Buchstaben an die Erde und einen an die Wand schrieb, oder auf zwei Wände des Hauses, oder auf zwei Blätter des Buches, so dass sie nicht mit einander gelesen werden können, so ist er frei. Wenn er in zweienmalen vergessend zwei Buchstaben schrieb, etwa einen des Morgens und den andern gegen Abend, so erklärt ihn R. Gamaliel für schuldig; die Gelehrten sprechen ihn frei"[17]. — Nach *Exod.* 16, 23 war es verboten, am Sabbath zu backen und zu kochen. Die Speisen, die man am Sabbath warm geniessen wollte, mussten daher vor Anbruch desselben bereitet und künstlich warm erhalten werden. Dabei musste aber sorgfältig darauf geachtet werden, dass nicht etwa die vorhandene Wärme gesteigert würde, was ja ein „kochen" gewesen wäre. Es durften also die Speisen nur in solche Stoffe eingesetzt werden, welche die Wärme erhielten, nicht in solche, welche sie möglicherweise steigern konnten. „Man darf Speisen (um sie am Sabbath warm zu erhalten) nicht einsetzen in Oeldrüsen, in Dünger, in Salz, in Kalk oder in Sand, sie seien feucht oder trocken; nicht in Stroh, in Wein-Hülsen, in Wollflocken, in Kräuter, wenn diese feucht sind; wohl aber wenn sie trocken sind. Man darf aber einsetzen in Kleider, unter Früchte, unter Taubenfedern, unter Hobelspähne und unter Flachs-Werg. R. Jehuda erklärt feines (Flachs-Werg) für unerlaubt und gestattet nur grobes"[18].

---

17) *Schabbath* XII, 3—6.

18) *Schabbath* IV, 1; und dazu die Commentare in Surenhusius' Mischna II, 18. — Einige Scholien zu Juvenal über die Speisenaufbewahrung für den Sabbath theilt Rönsch mit (Jahrbb. f. class. Philol. 1881, S. 692—696); z. B. zu *Juv.* VI, 542: *ideo dixit foenoque supellectile, quod his pulmentaria sua et calidam aquam die sabbati servare consuerunt.* — Rönsch, Ein weiteres Scholion etc. (ebendas. 1885, S. 552), zu *Juv.* III, 13, von den Juden: *uno die ante sabbatum in cofinis edulia sua calida ponebant involventes in feno post involutionem linteaminum et mapparum, ut sabbato calida haberent.* — Beide Aufsätze von Rönsch wieder abgedr. in dessen *Collectanea philologa*, nach dem Tode des Verf. herausg. 1891, S. 249—254. — Die Speisenaufbewahrung für den Sabbath war deshalb wichtig, weil eine gute Mahlzeit auch nach jüdischen Begriffen, wie nach denen des Alterthums überhaupt, zur würdigen Feier eines Festtages gehörte (*Nehem.* 8, 10. *Tobit* 2, 1). Daher war auch am Sabbath Wohlleben Pflicht (*Maimonides*, *Hilchoth Schabbath* c. XXX,

— Nach *Exod.* 35, 3 war es verboten, am Sabbath Feuer anzuzünden. Dieses Verbot wurde durch das des Feuerlöschens ergänzt. Hinsichtlich des letzteren entstand nun die Frage, wie es zu halten sei, wenn ein Nicht-Israelite zu einem Brande kommt. „Wenn ein Nicht-Israelite zum Löschen herbeikommt, so sagt man weder zu ihm: Lösche! noch: Lösche nicht! Und zwar, weil man nicht verbunden ist, ihn zum Ruhen anzuhalten“[19]). Selbstverständlich wurde das Lösch-Verbot auch auf Lichter und Lampen ausgedehnt und darüber Folgendes verordnet: „Wer ein Licht auslöscht, weil er sich fürchtet vor Heiden, vor Räubern, vor bösem Geist, oder um eines Kranken willen, damit er einschlafe, ist frei. Geschieht es aber, um die Lampe, das Oel, oder den Docht zu schonen, so ist er schuldig. R. Jose spricht ihn in jedem Falle frei, ausser in Betreff des Dochtes, weil er dadurch gleichsam eine Kohle bereitet“[20]). „Man darf ein Gefäss zum Auffangen der Funken unter die Lampe setzen; aber nicht Wasser hinein thun, weil man dadurch löscht“[21]). — Ganz besonders reichen Stoff zur Discussion gab die letzte der 39 Hauptarbeiten: das Tragen aus einem Bereiche in einen anderen (הַמּוֹצִיא מֵרְשׁוּת לִרְשׁוּת), was nach *Jerem.* 17, 21—24 verboten war. Wir werden später noch sehen, welche raffinirte Sophistik darauf verwandt wurde, um den Begriff des רְשׁוּת zu erweitern. Hier sei nur mit ein paar Worten erwähnt, dass man auch das Mass dessen, was am Sabbath aus einem Bereiche in einen andern zu tragen verboten ist, genau feststellte. So machte sich z. B. einer Sabbathverletzung schuldig, wer so viel Speise hinaustrug, als eine dürre Feige ausmacht[22]), oder so viel Wein, als zur Mischung des Bechers genügt, Milch, so viel zu einem Schluck genügt, Honig, so viel als man auf eine Wunde legt, Oel, so viel man ein kleines Glied zu salben braucht, Wasser, so viel nöthig ist, um Augensalbe anzufeuchten[23]), Papier, so viel,

---

Petersburger Uebersetzung II, 238 ff.), das Fasten verboten (*Judith* 8, 6. Buch der Jubiläen *c.* 50 in Ewald's Jahrbb. der bibl. Wissensch. III, 70). Auch die bei *Persius Sat.* V, 179—184 beschriebene Mahlzeit ist nicht etwa eine Fasten-Mahlzeit, sondern das Festmahl des Proletariers. Vgl. auch die Ausleger zu *Luc.* 14, 1 (*Lightfoot, Horae hebr.*, Wetstein *Nov. Test.* I, 750). Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden II, 124 f. Schröder, Satzungen und Gebräuche S. 21. Ein grober Irrthum ist es, wen griechische und römische Schriftsteller den Sabbath als Fasttag betrachten (*Strabo* XVI, 2, 40. *Sueton. Aug.* 76. *Justin.* XXXVI, 2, 14).

19) *Schabbath* XVI, 6.

20) *Schabbath* II, 5.

21) *Schabbath* III, 6 *fin.*

22) *Schabbath* VII, 4.

23) *Schabbath* VIII, 1.

dass man darauf einen Zollzettel schreiben kann[24]), Pergament, um den kleinsten Abschnitt der Tephillin darauf zu schreiben, d. i. שמע ישראל, Dinte, so viel genügt, um zwei Buchstaben zu schreiben[25]), Rohr, so viel genügt, eine Schreibfeder zu machen[26]), u. s. w. Auch solche Bekleidungsstücke, die nicht zur eigentlichen Kleidung gehören, sind zu tragen verboten. Ein Krieger darf nicht mit Panzer, Helm, Beinschienen, Schwert, Bogen, Schild und Spiess ausgehen[27]). „Ein Verstümmelter darf nach R. Meir mit seinem Stelzfusse ausgehen. R. Jose dagegen erlaubt es nicht“[28]). Nur bei Ausbruch von Feuersbrünsten werden einige Concessionen in Betreff des Tragens gemacht. „Alle heiligen Schriften darf man aus einer Feuersbrunst retten. Man darf das Futteral des Buches mit dem Buche, das der Tephillin mit den Tephillin retten, sogar wenn Geld darin liegt. Man darf Speise für die drei Sabbath-Mahlzeiten retten. Kommt am Abend des Sabbath eine Feuersbrunst aus, so rettet man Speise für drei Mahlzeiten; findet sie Vormittags statt, so rettet man für | zwei Mahlzeiten; findet sie Nachmittags statt, nur für eine Mahlzeit. Man darf ferner retten einen Korb voll Brode, wäre es auch für hundert Mahlzeiten, einen Feigenkuchen, ein Fass Wein“[29]).

Die Vorsicht der Gesetzeshüter beschränkte sich aber nicht darauf, zu eruiren, was am Sabbath selbst verboten sei. Sie dehnte ihre Verbote auch auf solche Handlungen aus, welche nur möglicherweise eine Sabbathverletzung herbeiführen konnten. Aus diesem prophylaktischen Interesse sind z. B. folgende Bestimmungen hervorgegangen: „Der Schneider gehe bei einbrechender Dunkelheit nicht mit seiner Nadel aus; denn er könnte vergessen und (nach Eintritt des Sabbath) damit ausgehen. Auch nicht der Schreiber mit seinem Rohre“[30]). „Man darf nicht Fleisch, Zwiebeln, Eier braten, wenn nicht

---

24) *Schabbath* VIII, 2.

25) *Schabbath* VIII, 3.

26) *Schabbath* VIII, 5.

27) *Schabbath* VI, 2. 4. — Die Bestimmung *Schabbath* VI, 2, dass man nicht in Sandalen, die mit Nägeln beschlagen sind, ausgehen dürfe, kennt auch *Origenes*, *De principiis* IV, 17 *fin.*: *Sed et quod ait: „non levare onus in die sabbati“ impossibile mihi videtur. Ex his enim ad fabulas infinitas, sicut sanctus apostolus dicit, Judaeorum doctores devoluti sunt, dicentes non reputari onus, si calceamenta quis habeat sine clavis, onus vero esse, si caligulas quis cum clavis habuerit* (griech. nach der *Philocalia*: *φάσκοντες βάσταγμα μὲν εἶναι τὸ τοιόνδε ὑπόδημα οὐ μὴν καὶ τὸ τοιόνδε, καὶ τὸ ἥλους ἔχον σανδάλιον οὐ μὴν καὶ τὸ ἀνήλωτον*).

28) *Schabbath* VI, 8.

29) *Schabbath* XVI, 1—3.

30) *Schabbath* I, 3.

Zeit ist, dass sie noch bei Tage gebraten werden. Man darf nicht Brod in der Dämmerung in den Ofen thun, nicht Kuchen über Kohlen setzen, wenn nicht die Oberfläche derselben noch bei Tage sich härten kann. R. Elieser sagt: Wenn nur Zeit da ist, dass die untere Fläche sich härtet“ [31]). Noch weiter geht die Vorsicht, wenn z. B. verboten wird, am Sabbath bei Lampenlicht zu lesen oder Kleider von Ungeziefer zu reinigen. Beides sind nämlich Handlungen, bei welchen helles Licht besonders nöthig ist. Da liegt also die Versuchung nahe, die Lampe zu neigen, um ihr mehr Oel zuzuführen, was gegen das Verbot des Feueranzündens verstossen würde. Daher werden jene Handlungen überhaupt verboten. Dem Schullehrer ist zwar gestattet, zuzusehen, wie Kinder bei Licht lesen. Er selbst aber darf bei Licht nicht lesen [32]).

Ausser den 39 Haupt-Arbeiten sind auch noch manche andere Verrichtungen und Thätigkeiten, die sich nicht unter jene subsumiren lassen, verboten. Einige davon lernen wir z. B. aus folgender Verordnung in Betreff der Feiertage (an welchen die Ruhe weniger streng war) kennen. „Alles, worüber man am Sabbath strafbar wird wegen Verletzung der Ruhe oder wegen an sich willkürlicher oder wegen sonst gesetzlicher Handlungen, ist auch am Feiertage nicht gestattet. Folgendes wegen der Ruhe: Man darf nicht auf einen Baum steigen, nicht auf einem Thiere reiten, nicht auf dem Wasser schwimmen, nicht mit den Händen klatschen, nicht auf die Hüfte schlagen, nicht tanzen. Folgendes wegen willkürlicher Handlungen: Man darf nicht Gericht halten, nicht eine Frau durch Angeld erwerben, nicht das Schuhausziehen (die Chaliza, wegen Verweigerung der Schwagerehe) | verrichten, nicht die Schwagerehe vollziehen. Folgendes wegen gesetzlicher Handlungen: Man darf nichts heiligen, keine Schatzung auflegen, nichts als Banngut bestimmen, auch nicht Hebe und Zehnt absondern. Dies alles ist am Feiertage nicht für statthaft erklärt worden; geschweige am Sabbath“ [33]). — Hierher gehört namentlich auch die Bestimmung, dass man am Sabbath nicht mehr als 2000 Ellen weit sich von seinem Aufenthaltsorte (wo man bei Anbruch des Sabbaths sich befindet) entfernen dürfe. Man nannte dies die „Sabbathgrenze“ תְּחוּם הַשַּׁבָּת [34]), und eine Wegstrecke von 2000 Ellen einen „Sabbath-

31) *Schabbath* I, 10.

32) *Schabbath* I, 3.

33) *Beza* V, 2.

34) *Erubin* V, 5. Die Entfernung von 2000 Ellen (nach *Num.* 35, 1—8): *Erubin* IV, 3. 7. V, 7. *Origenes*, *De principiis* IV, 17 (griech. nach der *Philocalia*): *ὥσπερ καὶ περὶ τοῦ σαββάτου, φάσκοντες τόπον ἑκάστῳ εἶναι δισχιλίους πήχεις.* *Hieronymus*, *Epist.* 121 *ad Algasiam quaest.* X (*opp.*

weg" (Ap.-Gesch. 1, 12: σαββάτου ὁδός). Wie scharfsinnig man auch diese auf *Exod.* 16, 29 gegründete Vorschrift, ähnlich der über das Tragen aus einem Bereich in den andern, zu umgehen wusste, wird später gezeigt werden.

Trotz aller Strenge, mit welcher das Gebot der Sabbathfeier gehandhabt wurde, musste man doch gewisse Fälle anerkennen, in welchen es eine Ausnahme erleide. Solche Ausnahmen wurden statuirt theils aus Rücksichten der Humanität, theils aus Rücksicht auf ein noch höheres und heiligeres Gebot. In letzterer Beziehung kamen namentlich die Bedürfnisse des Tempelcultus in Betracht. Das tägliche Brandopfer musste auch am Sabbath dargebracht werden; ja es war sogar noch ein besonderes Opfer für den Sabbath vorgeschrieben (*Num.* 28, 9—10). Selbstverständlich waren also alle für die Darbringung des Opfers nothwendigen Hantirungen auch am Sabbath gestattet (*Ev. Matth.* 12, 5: τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοί εἰσιν)[35]. Auch die beim Darbringen des Passa-Opfers nothwendigen Verrichtungen waren am Sabbath erlaubt; doch wird hier sehr sorgfältig festgestellt, welche Handlungen erlaubt und welche nicht erlaubt sind[36]. In dieselbe Kategorie gehört auch das Gebot der Beschneidung. Alles, was zur Beschneidung nöthig ist, darf man am Sabbath verrichten, soweit es nämlich nicht schon am Tage vorher geschehen konnte. Denn alles, | was am Tage vorher vorbereitet werden konnte, ist verboten[37]. Aus Humanitätsrücksichten wurde gestattet, dass

---

ed. Vallarsi I, 884): *solent respondere et dicere: Barachibas et Simeon et Hellel magistri nostri tradiderunt nobis ut bis mille pedes ambulemus in sabbato.* Vgl. überhaupt: Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum col.* 2582—2586 (*s. v.* תחם). Lightfoot, *Horae Hebr.* zu *Act.* 1, 12. Winer RWB. II, 350 f. Oehler in Herzog's Real-Enc. XIII, 203 f. Leyrer Ebendas. XIII, 213 f. Arnold Ebendas. IX, 148 (sämmtl. nach der 1. Aufl.). Mangold in Schenkel's Bibellex. V, 127 f.

35) Vgl.: Buch der Jubiläen *c.* 50 (Ewald's Jahrbb. III, 70). Lightfoot, Schöttgen, Wetstein zu *Matth.* 12, 5. Wolf, *Curae philol.* zu ders. Stelle. Wünsche, Der lebensfreudige Jesus (1876) S. 424.

36) *Pesachim* VI, 1—2. — Ueber andere Ausnahmen vom Sabbathgebot zu Gunsten des Tempeldienstes s. auch *Erubin* X, 11—15. — Dass die Ausnahme zu Gunsten des Passa-Opfers schon im Zeitalter Christi gegolten hat, wird von Chwolson ohne zureichende Gründe bestritten (Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes, in: *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, VIIe *Série, tome* XLI, No. 1, 1892, S. 20—31. Ders., Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 37. Jahrg. 1893, S. 546 ff.). Gegen Chwolson s. Rosenthal, Monatsschr. 38. Jahrg. 1894, S. 97 ff. Grünhut, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1894, S. 551 ff. 1898, S. 285 ff.

37) *Schabbath* XIX, 1—5. Vgl. Ev. Joh. 7, 22—23 (einer jener Züge, welche beweisen, dass der vierte Evangelist die jüdischen Verhältnisse sehr wohl kennt).

man einer Frau bei ihrer Entbindung am Sabbath allen Beistand leiste[38]), und als allgemeiner Grundsatz aufgestellt, dass alle Lebensgefahr den Sabbath verdränge (כָּל־סְפֵק נְפָשׁוֹת דּוֹחֶה אֶת הַשַּׁבָּת)[39]). „Wenn auf Jemand ein Bau einstürzt, und es ist zweifelhaft, ob er darunter ist oder nicht, ob er lebt oder todt ist, ob er ein Nicht-Israelite oder ein Israelite ist, so darf man den Schutthaufen am Sabbath über ihm wegräumen. Findet man ihn lebend, so räumt man weiter auf; ist er todt, so lässt man ihn liegen“[40]). Ein Arzt darf einem Kranken am Sabbath Beistand leisten, wenn Lebensgefahr vorhanden ist. R. Matthija ben Charasch erlaubte sogar, dass man einem, der im Halse Schmerzen empfindet, am Sabbath Heilmittel in den Mund thue, weil es vielleicht lebensgefährlich sein könnte[41]). Dies wird jedoch nur als Ansicht dieses einen Gelehrten, keineswegs als allgemein gültig angeführt. Jedenfalls wird ärztlicher Beistand immer nur unter Voraussetzung der Lebensgefahr gestattet. „Man darf nicht einen Bruch (eines Gliedes) wieder einrichten. Wer sich die Hand oder den Fuss verrenkt hat, darf sie nicht mit kaltem Wasser begiessen“[42]). „Der im Tempel dienstthuende Priester darf am Sabbath ein während des Dienstes abgelegtes Wundpflaster wieder auflegen; anderswo darf man es nicht; von vornherein darf man sich nirgends eines am Sabbath auflegen .... Wenn ein Priester sich den Finger beschädigt, darf er im Heiligthum am Sabbath zum Dienst ihn mit Binsen verbinden; anderswo ist das nicht erlaubt; zum Herausdrängen des Blutes ist es überall verboten“[43]). Hiermit steht es also völlig in Einklang, wenn Jesus wegen seiner Krankenheilungen am Sabbath von den Pharisäern durchweg angefeindet wird (*Mt.* 12, 9—13. *Mc.* 3, 1—5. *Luc.* 6, 6—10. 13, 10—17. 14, 1—6. *Joh.* 5, 1—16. 9, 14—16)[44]). —

38) *Schabbath* XVIII, 3.

39) *Joma* VIII, 6. Vgl. auch die Stelle aus Synesius bei Winer RWB. II, 345.

40) *Joma* VIII, 7.

41) *Joma* VIII, 6.

42) *Schabbath* XXII, 6.

43) *Erubin* X, 13—14. — Vgl. auch *Edujoth* II, 5.

44) Unter einem einseitigen und schiefen Gesichtspunkt ist das rabbinische Material behandelt bei: *Danz*, *Christi curatio sabbathica vindicata ex legibus Judaicis* (*Meuschen*, *Nov. Test. ex Talmude illustratum* 1736, *p.* 569—614). Zipser in Fürst's Literaturblatt des Orients 1847, S. 814 ff. Jahrg. 1848, S. 61 ff. 197 ff. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch (1878) S. 150—152. — Vgl. sonst: *Maimonides*, *Hilchoth Schabbath c.* II (Petersburger Uebersetzung II S. 9 ff.). Winer RWB. II, 346. Oehler in Herzog's Real-Enc. XIII, 202 (1. Aufl.). Hamburger, Real-Enc. Suppl. II, 1891, S. 36 ff. Art. „Dispensation vom Gesetz“. — Ueber ein Vieh, das am Feiertag in eine Grube fällt, s. *Beza* III, 4.

Selbst jener Grundsatz, dass Lebensgefahr den Sabbath verdränge, ist keineswegs zu allen Zeiten als massgebend betrachtet worden. Im Anfang der makkabäischen Erhebung liess eine Schaar von Gesetzestreuen sich lieber bis auf den letzten Mann niedermachen, als dass sie am Sabbath zum Schwerte gegriffen hätten [45]. Von da an beschloss man allerdings, zur Vertheidigung, nur nicht zum Angriff, auch am Sabbath das Schwert zu nehmen [46]. Und dieser Grundsatz wurde seitdem im Ganzen festgehalten [47]. Aber nur in den äussersten Nothfällen wurde von ihm Gebrauch gemacht. Und nicht selten kam es auch später noch vor, dass feindliche Feldherren die Sabbathruhe der Juden zu deren Nachtheile ausnützen konnten [48]. — Wie streng im Allgemeinen von jüdischen Soldaten auf Beobachtung der Sabbathruhe gehalten wurde, sieht man daraus, dass auch ein Mann wie Josephus sie als etwas Selbstverständliches betrachtet [49], und die Römer sich sogar genöthigt sahen, die Juden ganz vom Kriegsdienste zu befreien, da jüdische Sabbathruhe und römische Disciplin unvereinbare Gegensätze waren [50].

III.

Noch tiefer als das Sabbathgesetz griffen in das tägliche Leben ein die mannigfachen und weitschichtigen Verordnungen über Reinheit und Unreinheit und die Beseitigung der letzteren [51]. Schon

45) I *Makk.* 2, 34—38. *Joseph. Antt.* XII, 6, 2.

46) I *Makk.* 2, 39—42. *Joseph. Antt.* XII, 6, 2.

47) *Joseph. Antt.* XIII, 1, 3. XIV, 4, 2. XVIII, 9, 2. — Dass man den Kampf am Sabbath „auch noch in späteren Zeiten für verboten" hielt (Lucius, Der Essenismus S. 96 Anm.), ist in dieser Allgemeinheit nicht richtig. Josephus sagt ausdrücklich, dass das Gesetz die Abwehr eines persönlichen Angriffs gestatte (*Antt.* XIV, 4, 2).

48) *Antt.* XIII, 12, 4. XIV, 4, 2. *Dio Cass.* 37, 16. 49, 22. 66, 7. — Vgl. auch *Jos. Antt.* XII, 1; *contra Apion.* I, 22 *s. fin.* (Ptolemäus I Lagi nimmt Jerusalem an einem Sabbath ein). Buch der Jubiläen *c.* 50 (Ewald's Jahrbb. III, 70).

49) *Bell. Jud.* II, 21, 8 = *Vita* 32.

50) *Antt.* XIV, 10, 11. 12. 13. 14. 16. 18. 19. — Unter den Ptolemäern haben die Juden noch Kriegsdienste gethan (*Antt.* XII, 1 und 2, 4, nach *Pseudo-Aristeas* in Havercamp's Josephus II, 2, 107, Merx' Archiv I, 260); ebenso unter den Seleuciden (I *Makk.* 10, 36—37. 11, 44. 13, 40. *Jos. Antt.* XIII, 8, 4). Vgl. auch *Antt.* XI, 8, 5 *fin.* XIV, 8, 1. *B. J.* I, 9, 3. *Antt.* XVII, 2, 1—3.

51) Vgl. überhaupt: Winer RWB. II, 313—319 (Art. Reinigkeit). Leyrer Art. „Reinigungen" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. XII, S. 620—640. Keil, Bibl. Archäologie (2. Aufl. 1875) S. 295—323. Haneberg, Relig. Alterthümer S. 459—476. Schenkel's Bibellex. V, 65—73. Kamphausen in Riehm's Wörterb. S. 1274 ff. König in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XII, 617—637. Nowack, Lehrb. der hebr. Archäologie II, 287—299.

| das Alte Testament (*Lev.* 11—15. *Num.* 5, 1—4 und bes. *c.* 19) hat über diese Punkte ziemlich zahlreiche und eingehende Vorschriften gegeben, indem es (aus welchen Gründen, kann hier unerörtert bleiben) namentlich gewisse Vorgänge des geschlechtlichen Lebens, sodann gewisse Erscheinungen an Personen und Gegenständen, die es unter dem Gesammtbegriffe des Aussatzes zusammenfasst, und endlich die Leichen sowohl von Menschen als von Thieren für unrein und verunreinigend erklärt. Auch über die Beseitigung der Unreinigkeit durch Opfer oder Waschungen giebt es bereits eingehende Vorschriften, die je nach der Art und dem Grade der Verunreinigung sehr verschiedenartig sind. Aber so ausführlich auch diese Bestimmungen sind, so sind sie doch immer noch arm und dürftig im Vergleich mit dem Reichthum, der in der Mischna sich aufgespeichert findet. Nicht weniger als zwölf Tractate (den ganzen letzten Theil der Mischna ausfüllend) handeln über die hierhergehörigen Materien. Die Grundlage aller Erörterungen bildet die im Eingange des Tractates *Kelim* (I, 1—4) gegebene Aufzählung der „Hauptarten der Unreinheit" (אֲבוֹת הַטֻּמְאוֹת), die, wie man zugestehen muss, in den Bestimmungen des Pentateuches (*Lev.* 11—15. *Num.* 19) zum grössten Theile begründet sind. Auf dieser Grundlage aber erhebt sich dann ein ungeheurer, weiter und vielverschlungener Bau. Denn es handelt sich nun bei jeder der Hauptarten wieder um die Frage: unter welchen Umständen man sich eine solche Unreinheit zuzieht, auf welchem Wege und in wie weit sich dieselbe auf Andere überträgt, welche Geräthe und Gegenstände der Annahme der Unreinheit fähig sind und welche nicht, und endlich welche Mittel und Anstalten zur Aufhebung der Unreinheit erforderlich sind. Um wenigstens eine Ahnung davon zu geben, zu welcher mannigfaltigen Weisheit diese Lehre von den Verunreinigungen ausgebildet worden war, möge hier Einiges mitgetheilt werden aus den Bestimmungen über die Geräthe, welche Unreinheit annehmen (und bei Berührung weiter verpflanzen) und welche nicht. Die alttestamentlichen Grundlagen sind *Num.* 19, 14—15 und 31, 20—24.

Eine Hauptfrage ist vor allem die nach dem Material, aus welchem die Geräthe bestehen; und sodann die nach der Form der Geräthe: ob sie hohl sind oder flach. — In Betreff der hohlen irdenen Gefässe wird bestimmt, dass ihr Luftraum (das Innere) Unreinheit annimmt und fortpflanzt, und ebenso die Fusshöhlung, nicht aber die Aussenseite. Ihre Reinigung erfolgt nur durch ihre Zerbrechung [52]. Aber wie weit muss die Zerbrechung erfolgt sein,

52) *Kelim* II, 1.

um die Reinigung zu bewirken? Auch darauf erhalten wir genaue Antwort. Ein Bruchstück gilt nämlich noch als Gefäss (ist also verunreinigungsfähig) „wenn von einem ein Log haltenden Gefässe so viel geblieben, dass es genug enthalten kann, um den kleinen Zeh damit zu salben; und wenn von einem Gefässe, das über ein Log bis ein Sea enthielt, Raum für ein Viertel Log; von einem Sea bis zwei Sea, Raum für ein halb Log; und von zwei oder drei Sea bis fünf, Raum für ein Log geblieben ist“ [53]. Während also die irdenen Hohlgefässe zwar nicht von aussen, wohl aber von innen verunreinigungsfähig sind, nehmen folgende irdene Gefässe überhaupt keine Unreinheit an: eine flache Platte ohne Rand, eine offene Kohlenschippe, ein gelöcherter Rost zu Getreidekörnern, Ziegelrinnen, obgleich sie gebogen sind und eine Höhlung haben, und Anderes mehr [54]. Verunreinigungsfähig dagegen sind: Eine Platte mit einem Rande, eine ganze Kohlenschippe, eine Platte voll schüsselartiger Behälter, ein irdenes Gewürzbüchschen oder ein Schreibzeug mit mehreren Behältern [55]. — Von hölzernen, ledernen, knöchernen, gläsernen Geräthen sind die flachen ebenfalls nicht verunreinigungsfähig; die vertieften dagegen nicht nur (wie bei irdenen) im Luftraum, sondern auch an der Aussenseite verunreinigungsfähig. Wenn sie zerbrechen, sind sie rein. Macht man wieder Geräthe daraus, so nehmen sie von da an wieder Unreinheit an [56]. Auch hier entsteht wieder die schwierige Frage: Wann gelten sie als zerbrochen? „An allen Geräthen zum Haushalte ist das Mass (eines die Reinheit bewirkenden Loches) die Granate. R. Elieser sagt: Das Mass richtet sich nach der Bestimmung des Geräthes“ [57]. „Unter Granaten ist zu verstehen: von solcher Art, dass drei aneinander sitzen. Die als Mass bestimmte Granate ist eine nicht zu grosse, sondern mittlere“ [58]. „Wenn an dem Kasten, der Lade, dem Schranke ein Fuss fehlt, so sind sie, wenngleich sie etwas aufnehmen können, rein. R. Jose hält alle, die, wenn auch nicht in ordentlicher Stellung, das Mass aufnehmen können, für verunreinigungsfähig“ [59]. „Ein (dreifüssiger) Tisch, dem ein Fuss fehlt, ist rein; ebenso wenn der zweite fehlt; fehlt auch der dritte, so ist er verunreinigungsfähig, wenn man beabsichtigt,

53) *Kelim* II, 2.
54) *Kelim* II, 3.
55) *Kelim* II, 7.
56) *Kelim* II, 1. XV, 1.
57) *Kelim* XVII, 1.
58) *Kelim* XVII, 4—5.
59) *Kelim* XVIII, 3.

ihn (als Platte) zu gebrauchen"[60]. „Eine Bank, daran ein Seitenbrett fehlt, ist rein; ebenso wenn auch das zweite fehlt. Bleibt daran | eine Handbreit Höhe, so ist sie verunreinigungsfähig"[61]. Uebrigens ist an den vertieften Geräthen nicht nur die Aussen- und Innenseite, sondern auch „die Stelle zum Anfassen" zu unterscheiden. „Wenn z. B. die Hände rein sind, und die Aussenseite des Bechers unrein, und man nun an der zum Anfassen dienenden Stelle den Becher hält, hat man nicht zu besorgen, dass die Hände durch die Aussenseite des Bechers verunreinigt werden"[62]. — „Von Metallgefässen sind die glatten und die vertieften verunreinigungsfähig. Wenn sie zerbrechen, werden sie rein; wenn man wieder Gefässe daraus macht, sind sie wieder in ihrer vorigen Unreinheit"[63]. „Jedes Metallgefäss, das einen Namen für sich allein hat, ist verunreinigungsfähig; ausgenommen eine Thüre, der Riegel, das Schloss, die Angelmutter, die Angel, der Klöppel und eine Rinne; weil sie an die Erde befestigt werden"[64]. „Am Zaum ist das Gebiss verunreinigungsfähig, die Bleche an den Kinnbacken sind rein; nach R. Akiba unrein. Die Gelehrten sagen: nur das Gebiss ist unrein; aber die Bleche nur wenn sie daran befestigt sind"[65]. — „Runde Blashörner sind verunreinigungsfähig; gerade sind rein. Ist das Mundstück von Metall, so ist es verunreinigungsfähig"[66]. — „Holz, welches zum Metallgeräthe dient, ist verunreinigungsfähig; Metall, das zum Holzgeräthe dient, rein. Z. B. ein hölzerner Schlüssel mit metallenen Zähnen ist verunreinigungsfähig, auch wenn der Zahn nur ein Stück ausmacht. Ist aber der Schlüssel von Metall und der Zahn von Holz, so ist er nicht verunreinigungsfähig"[67].

Ein würdiges Seitenstück zu den Bestimmungen über die Verunreinigung sind die über die Hebung der Unreinheit durch Opfer und Waschungen. Wir wollen hier nur Einiges über letztere herausheben. Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Frage, welches Wasser zu den verschiedenen Arten der Reinigung: zum Besprengen der Hände, zum Untertauchen der Geräthe, zum Reinigungsbade für Personen, geeignet ist. Die Mischna unterscheidet sechserlei Abstufungen von Wassersammlungen, deren eine immer

60) *Kelim* XXII, 2.
61) *Kelim* XXII, 3.
62) *Kelim* XXV, 7—8.
63) *Kelim* XI, 1.
64) *Kelim* XI, 2.
65) *Kelim* XI, 5.
66) *Kelim* XI, 7.
67) *Kelim* XIII, 6.

wichtigere Eigenschaften hat, als die andere. 1) Ein Teich und das Wasser in Gruben, Cisternen oder Höhlen, sowie Bergwasser, das nicht mehr zufliesst, und gesammeltes Wasser im Betrag von weniger als 40 Sea. Alles dies ist, sofern es nicht verunreinigt worden, geeignet zur | (Bereitung der) Challa[68]), und zum gesetzlichen Waschen der Hände. 2) Noch zufliessendes Bergwasser. Solches darf man gebrauchen zu Hebe (Teruma) und zum Händewaschen. 3) Gesammeltes Wasser, welches 40 Sea enthält. In diesem kann man selbst untertauchen (ein Reinigungsbad nehmen) und Geräthe untertauchen. 4) Ein Quell mit wenigem Wasser, worein man mehr geschöpftes Wasser zugegossen hat. Es ist darin dem vorigen gleich, dass es in Sammelstelle (d. h. ohne zu fliessen) als Tauchbad reinigt, und dem reinen Quellwasser darin gleich, dass man darin Gefässe reinigt, wenn auch nur wenig Wasser da ist. 5) Fliessendes Wasser, womit eine Veränderung vorgegangen (d. h. aus mineralischen oder warmen Quellen stammendes). Dieses reinigt im Fliessen. 6) Reines Quellwasser. Dieses dient als Tauchbad für den Eiterflüssigen, zum Besprengen der Aussätzigen, und ist geeignet, es mit der Entsündigungsasche zu heiligen[69]). — Diese allgemeinen Sätze bilden nun die Grundlage einer auch hier wieder in's unendliche Detail sich verlierenden Casuistik. Namentlich ergeht sich die Mischna in ermüdender Breite darüber: unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen das unter Nr. 3 erwähnte „gesammelte Wasser" (d. h. solches Regen-, Quell- oder Fluss-Wasser, das nicht geschöpft, sondern unmittelbar durch Rinnen oder Röhren in ein Behältniss geleitet ist) zum Baden und zum Untertauchen von Geräthen tauglich sei, wobei es sich hauptsächlich darum handelt, dass kein „geschöpftes Wasser" darunter komme. Zur Veranschaulichung geben wir wenigstens einige Beispiele. „R. Elieser sagt: Ein Viertel Log geschöpftes Wasser zu Anfang macht das nachher hineinfallende Wasser zum Tauchbade ungeeignet; 3 Log geschöpftes Wasser aber, wenn schon anderes Wasser da war. Die Gelehrten sagen: sowohl zu Anfang als zur Ergänzung 3 Log"[70]). „Wenn Jemand Gefässe unter die (in's Tauchbad sich ergiessende) Rinne setzt, so machen sie das Tauchbad ungeeignet (weil es dann als geschöpftes Wasser gilt). Es ist nach der Schule Schammai's einerlei, ob man sie hinsetze oder da vergessen hat; nach der Schule Hillel's machen sie, wenn sie bloss vergessen sind, es nicht ungeeignet"[71]). „Wenn sich geschöpftes und Regenwasser im Hofe

---

68) Der Teighebe, welche beim Backen abgesondert werden muss.

69) *Mikwaoth* I, 1—8.

70) *Mikwaoth* II, 4.

71) *Mikwaoth* IV, 1.

oder in einer Vertiefung oder auf den Stufen der Badehöhle vermengt hat, so ist das Tauchbad, wenn das meiste von geeignetem ist, geeignet; wenn das meiste von ungeeignetem oder beidem gleichviel ist, ungeeignet. Dies jedoch nur, wenn sie vermengt | sind, bevor sie in die Wassersammlung gelangten. Strömen sie jedes in's Tauchbad hinein, so ist es, wenn man gewiss weiss, dass 40 Sea geeignetes Wasser hineingekommen, bevor 3 Log geschöpftes hineinfiel, geeignet; sonst nicht"[72]. Auch darüber disputirte man, ob Schnee, Hagel, Reif, Eis und dergleichen mit zur Füllung eines Tauchbades tauglich seien oder nicht[73]. — Ueberaus umständlich sind auch die Bestimmungen über das Waschen oder richtiger Begiessen der Hände. Vor dem Essen müssen nämlich die Hände stets mit Wasser begossen werden (Untertauchen ist nur beim Genuss heiliger Speise nöthig, d. h. solcher, die von Opfern herrührt). Und es wird nun eingehend erörtert, aus welchen Gefässen das Begiessen geschehen darf, welches Wasser dazu geeignet ist, wer es aufgiessen darf, und wie weit die Hände begossen werden müssen[74]. — Mit welchem Eifer man schon im Zeitalter Christi auf die Beobachtung aller dieser Satzungen über das Waschen der Hände und die Reinigung der Becher und Krüge und Schüsseln und Bänke hielt, sehen wir aus den wiederholten Andeutungen der Evangelien, die hinwiederum ihr volles Licht und ihre treffendste Erläuterung eben durch die Ausführungen der Mischna erhalten (*Mt.* 15, 2. *Mc.* 7, 2—5. *Mt.* 23, 25—26. *Luc.* 11, 38—39).

IV.

Schon aus dem Bisherigen geht zur Genüge hervor, welch' ein ungeheures Gewicht überall auf die äussere Correctheit des Handelns gelegt wird; freilich eine selbstverständliche Consequenz, sobald einmal die sittliche Aufgabe gesetzlich aufgefasst wird. Höchst charakteristisch für diesen mächtigen Zug zur Veräusserlichung sind auch die drei Denkzeichen, durch welche jeder gesetzestreue Israelite fortwährend an seine Pflichten gegen Gott erinnert

---

72) *Mikwaoth* VI, 4.

73) *Mikwaoth* VII, 1.

74) *Berachoth* VIII, 2—4. *Chagiga* II, 5—6. *Edujoth* III, 2. *Jadajim* I, 1—5. II, 3. — *Maimonides, Hilchoth Berachoth* VI (Petersburger Uebersetzung I, 483 ff.). Lightfoot und andere Ausleger zu *Matth.* 15, 2. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien (1878) S. 180 f. Hamburger, Real-Enc. Art. „Händewaschen". *Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah* (1884) II *p.* 9 *sqq.*

werden sollte. Diese drei Denkzeichen sind: 1) Die *Zizith* (צִיצִת, *Plur.* צִיצִיּוֹת, bei den LXX und im Neuen Testamente *κράσπεδα*, im Targum Onkelos כרוספדין, bei Justinus Martyr *τὸ κόκκινον ῥάμμα*)[75]. Es waren Quasten oder Fransen aus hyacinthblauer oder weisser Wolle, welche | auf Grund der Verordnung *Num.* 15, 37 ff. *Deut.* 22, 12 jeder Israelite an den vier Zipfeln seines Obergewandes zu tragen hatte. Sie sollten, wie es an der zuerst angeführten Stelle heisst, dazu dienen, „dass ihr sie ansehet und gedenket aller Gebote Jahve's und darnach thuet"[76]. 2) Die *Mesusa* (מְזוּזָה), ein an den Haus- und Zimmerthüren oben am rechten Thürpfosten angebrachtes längliches Kästchen, mit einer kleinen Pergamentrolle, auf welcher (nach der Verordnung *Deut.* 6, 9. 11, 20) in 22 Zeilen die beiden Abschnitte *Deut.* 6, 4—9 und 11, 13—21 geschrieben waren[77]. 3) Die *Tephillin* oder Gebetsriemen, welche

---

75) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 46 *s. fin.* (*ed. Otto* II, 154). Die Ausgaben haben freilich *τὸ κόκκινον βάμμα* (Farbe), was aber keinen Sinn giebt. Dass *ῥάμμα* (Faden) zu lesen ist, erhellt aus *Hesychius*, *Lex. s. v. κράσπεδα· τὰ ἐν τῷ ἄκρῳ τοῦ ἱματίου κεκλωσμένα ῥάμματα καὶ τὸ ἄκρον αὐτοῦ.*

76) Vgl. *Pseudo-Aristeas ed. Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 281. 13 f. *Matth.* 9, 20. 14, 36. 23, 5. *Marc.* 6, 56. *Luc.* 8, 44. Die LXX und Targum Onkelos zu *Num.* 15, 38 u. *Deut.* 22, 12. Mischna *Moed katan* III, 4. *Edujoth* IV, 10. *Menachoth* III, 7. IV, 1. Die rabbinischen Vorschriften sind zusammengestellt in dem von Raphael Kirchheim herausgegebenen Tractat *Zizith* (*Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani, ed. Raph. Kirchheim.* 1851), und bei *Maimonides, Hilchoth Zizith* (Petersburger Uebersetzung I, 442 ff.). — *Hiller, De vestibus fimbriatis Hebraeorum* (Ugolini, *Thesaurus t.* XXI). *Buxtorf, Synagoga Judaica p.* 160—170. *Lexic. chald. col.* 1908 *sq.* *Carpzov, Apparatus historico-criticus p.* 197 *sqq.* Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden IV, 9—14. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, 1851, S. 238—240, 261—265, 269—273. Levy, Chald. Wörterb. II, 322. Winer RWB. Art. „Saum". Haneberg, Relig. Alterthümer S. 592—594. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien S. 274 f. 378. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 26—28. Riehm's Wörterb. Art. „Läpplein". Hamburger, Real-Enc. Suppl. II, 1891, S. 155—159 Art. „Schaufäden". — Die Farbe der Zizith ist jetzt weiss, während sie ursprünglich hyacinthblau sein sollten (Näheres s. bei Hamburger a. a. O. S. 158 f.). Schon die Mischna *Menachoth* IV, 1 setzt voraus, dass beides gestattet ist. Auch werden sie jetzt nicht, wie es der Pentateuch vorschreibt und zur Zeit Christi auch noch üblich war, am Obergewande (טַלִּית, *ἱμάτιον*) getragen, sondern an den beiden viereckigen wollenen Tüchern, deren eines stets auf dem Leibe getragen wird, während das andere nur beim Gebet um den Kopf geschlungen wird. Freilich werden diese beiden Tücher auch *Tallith* genannt, und zwar das auf dem Leibe getragene טלית קטן oder ארבע כנפות, das beim Gebet um den Kopf geschlungene טלית גדול.

77) Vgl. *Pseudo-Aristeas ed. Mor. Schmidt* in Merx' Archiv I, 281, 15 ff. *Josephus, Antt.* IV, 8, 13. Mischna *Berachoth* III, 3. *Schabbath* VIII, 3. *Me-*

jeder männliche Israelite beim Morgengebet (mit Ausnahme des Sabbaths und der Festtage) anzulegen hatte, im Alten Testamente טוֹטָפוֹת (Arm- und Stirnbänder), im Rabbinischen תְּפִלִּין (von תְּפִלָּה das Gebet), im Neuen Testamente φυλακτήρια (Schutzmittel, Amulete, von Luther unrichtig „Denkzettel" übersetzt). Ihr Gebrauch gründet sich auf die Stellen *Exod.* 13, 9. 16. *Deut.* 6, 8. 11, 18. Es gab | deren zwei: *a*) Die תְּפִלָּה שֶׁל יָד (Tephilla für die Hand) oder תְּפִלָּה שֶׁל זְרוֹעַ (Tephilla für den Arm)[78], eine kleine würfelförmige hohle Kapsel aus Pergament, in welcher ein Pergamentröllchen lag, auf dem die Stellen *Exod.* 13, 1—10. 13, 11—16. *Deut.* 6, 4—9. 11, 13—21 geschrieben waren. Sie wurde mittelst eines durchgezogenen Riemens an den linken Oberarm befestigt. *b*) Die תְּפִלָּה שֶׁל רֹאשׁ (Tephilla für das Haupt), eine Kapsel von derselben Art, aber dadurch von jener verschieden, dass sie in vier Fächer getheilt war und die genannten vier Bibelstellen auf vier Pergamentröllchen enthielt. Sie wurde mittelst eines Riemens auf die Mitte der Stirne dicht unter dem Haarwuchs befestigt[79]. — Von diesen

---

gilla I, 8. *Moed katan* III, 4. *Gittin* IV, 6. *Menachoth* III, 7. *Kelim* XVI, 7. XVII, 16. Die rabbinischen Vorschriften zusammengestellt im Tractat *Mesusa* (herausgegeben von Kirchheim in der oben genannten Sammlung) und bei *Maimonides*, *Hilchoth Mesusa* (Petersburger Uebersetzung I, 382 ff.). — *Dassovius*, *De ritibus Mezuzae* (Ugolini, *Thesaurus t.* XXI). *Buxtorf*, *Synagoga Judaica p.* 581—587. *Lex. chald. col.* 654. Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden IV, 19—24. Schröder, Satzungen und Gebräuche S. 245—249. Levy, Chald. Wörterb. II, 19 f. Leyrer in Herzog's Real-Enc. XI, 642 (2. Aufl. XI, 668). Haneberg, Relig. Alterthümer S. 595—598. Hamburger, Real-Enc. Art. „Mesusa".

78) Ersteres z. B. *Menachoth* IV, 1; letzteres *Mikwaoth* X, 3.

79) Vgl. *Pseudo-Aristeas ed. Schmidt* in Merx' Archiv I, 281, 18 ff. *Matth.* 23, 5. *Josephus*, *Antt.* IV, 8, 13. *Justinus Martyr*, *Dial. c. Tryph. c.* 46 *s. fin.* (*ed. Otto* II, 154). *Origenes* zu *Matth.* 23, 5 (*ed. Lommatzsch* IV, 201); überhaupt die patristischen Exegeten zu *Matth.* 23, 5. Mischna *Berachoth* III, 1. 3. *Schabbath* VI, 2. VIII, 3. XVI, 1. *Erubin* X, 1—2. *Schekalim* III, 2. *Megilla* I, 8. IV, 8. *Moed katan* III, 4. *Nedarim* II, 2. *Gittin* IV, 6. *Sanhedrin* XI, 3. *Schebuoth* III, 8. 11. *Menachoth* III, 7. IV, 1. *Arachin* VI, 3. 4. *Kelim* XVI, 7. XVIII, 8. XXIII, 1. *Mikwaoth* X, 2. 3. 4. *Jadajim* III, 3. Targum Onkelos zu *Exod.* 13, 16. *Deut.* 6, 8. Pseudo-Jonathan zu *Exod.* 39, 31. *Deut.* 11, 18. Targum zum Hohenlied 8, 3; zu Esther 8, 16. Babylon. Talmud *Schabbath* 28b. 62a. *Erubin* 95b bis 97a. *Megilla* 24b. *Menachoth* 34b bis 37a, 42b bis 44b (die Stellen aus Targum und Talmud nach Pinner). Eine Zusammenstellung der rabbinischen Vorschriften giebt der Tractat *Tephillin* (herausgegeben von Kirchheim in der genannten Sammlung), *Maimonides*, *Hilchoth Tephillin* (Petersburger Uebersetzung I, 356 ff.). — *Ugolini*, *De Phylacteriis Hebraeorum* (*Thesaurus tom.* XXI). *Buxtorf*, *Synagoga Judaica p.* 170—185. *Lex. chald. col.* 1743 *sq.* *Spencer*, *De natura et origine Phylacteriorum* (in: *De legibus Hebraeorum ritualibus ed. Tubing.* 1732, *p.* 1201—1232). *Carpzov*, *Apparatus*

drei Denkzeichen ist jedenfalls das erste in den Vorschriften des Pentateuches begründet, wahrscheinlich auch die beiden anderen, insofern wenigstens an den Stellen des Deuteronomiums die wörtliche Fassung wohl die richtige ist (s. Dillmann zu *Exod.* 13, 16). Aber ganz bezeichnend für das spätere Judenthum ist es, welchen Werth man gerade auf diese Aeusserlichkeiten legte, und wie sorgfältig auch hier alles bis in's Einzelnste geregelt | war. Aus wie viel Fäden die Zizith zu bestehen haben, wie lang sie sein sollten, wie viel Knoten an ihnen zu schlingen seien und in welcher Weise dies geschehen müsse; wie die Abschnitte der Mesusa und der Tephillin zu schreiben seien, wie gross die Kästchen der letzteren und wie lang ihre Riemen sein müssen, wie sie an Kopf und Arm anzulegen und wie oftmal der Riemen um letzteren zu schlingen sei: dies alles wurde mit peinlicher Sorgfalt festgestellt. Die Ehrfurcht vor den Tephillin war fast so gross wie die vor den heiligen Schriften[80]. Wie diese, so durfte man auch jene am Sabbath aus einer Feuersbrunst retten[81]. So abergläubisch war die Werthschätzung der Tephillin und Mesusa, dass man sie als Schutzmittel gegen dämonische Mächte ansah, wie dies in Betreff der ersteren schon aus dem Namen *φυλακτήρια* erhellt.

Von wahrer Frömmigkeit ist, wie man sieht, dieser äusserliche Formalismus weit entfernt. Immerhin konnte jene auch unter solcher Last noch nothdürftig ihr Leben fristen. Wenn aber vollends auch das Centrum des religiösen Lebens, das Gebet selbst, in die Fesseln eines starren Mechanismus geschlagen wurde, dann konnte von lebendiger Frömmigkeit kaum mehr die Rede sein. Auch diesen verhängnissvollen Schritt hatte das Judenthum zur Zeit Christi bereits

---

historico-criticus p. 190—197. Bodenschatz, Kirchl. Verfassung der heutigen Juden IV, 14—19. Schröder, Satzungen und Gebräuche S. 265—273. Lightfoot zu *Matth.* 23, 5. *Wolf, Curae phil.* und andere Ausleger zu *Matth.* 23, 5. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Test. mit dem Neuen S. 360—362. Winer RWB. II, 260 f. (Art. Phylakterien). Pinner, Uebersetzung des Tractates Berachoth fol. 6a, Erläuterung 33. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 223—225. Leyrer Art. „Phylakterien" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XI, 639—643 (2. Aufl. XI, 666—669). Haneberg, Relig. Alterthümer S. 587—592. Levy, Chald. Wörterb. II, 549 f. Delitzsch, Art. „Denkzettel" in Riehm's Wörterb. (mit Abbildungen). Klein, Die Totaphoth nach Bibel und Tradition (Jahrbb. f. prot. Theol. 1881, S. 666—689). Hamburger, Real-Enc. Art. „Tephillin". Rodkinssohn, תפלה למשה, Ursprung und Entwickelung des Phylacterien-Ritus bei den Juden, Presburg 1883 (in hebr. Sprache; bes. auch über den schwankenden Gebrauch im Mittelalter; s. die Anz. in Brüll's Jahrbb. VII, 183, *Revue des études juives* VI, 288).

80) *Jadajim* III, 3.

81) *Schabbath* XVI, 1.

gethan. Die beiden Hauptgebete, welche damals für den Privatgebrauch allgemein üblich waren, sind: 1) das Schma, welches täglich zweimal zu recitiren war, eigentlich kein Gebet, sondern ein Bekenntniss zu dem Gott Israels, und 2) das Schmone Esre, das gewöhnliche tägliche Gebet, welches Morgens, Mittags und Abends zu beten war (Näheres s. oben § 27, Anhang). Auch diese Gebete wurden nun zum Gegenstande casuistischer Discussionen gemacht, und ihr Gebrauch damit nothwendig zu einem äusserlichen Werkdienst herabgewürdigt[82]). Namentlich gilt dies vom Schma, auf das wir uns hier um so mehr beschränken können, als es fraglich ist, ob das Schmone Esre zur Zeit Christi schon feste Formen angenommen hatte. Vor allem wurden die Zeitgrenzen genau festgestellt, innerhalb deren das Abend- und das Morgen-Schma zu beten sei. Der Anfangspunkt für ersteres ist die Zeit „da die Priester wieder eintreten, um von ihrer Teruma (Hebe) zu essen"; der Endpunkt nach R. Elieser das Ende der ersten Nachtwache, nach gewöhnlicher Ansicht Mitternacht, nach R. Gamaliel das Aufsteigen der Morgenröthe[83]). Das Morgen-Schma kann gebetet werden „sobald man zwischen blau und weiss unterscheidet. R. Elieser sagt: zwischen blau und lauchgrün". Der Endtermin ist „bis die Sonne hervorstrahlt. R. Josua sagt: bis drei Uhr (nach unserer Rechnung 9 Uhr); denn so ist die Sitte der Fürstenkinder, erst um drei Uhr aufzustehen"[84]). Da den Hauptbestandtheil des Schma biblische Abschnitte bildeten, so entstand die Frage: ob derjenige, der zur Zeit des Schma-Betens in der Bibel liest und die betreffenden Abschnitte (innerhalb eines grösseren Zusammenhanges) mitliest, der Schma-Pflicht genügt habe oder nicht? Hierauf wird geantwortet: Wenn er daran gedacht hat (אם כִּוֵּן לִבּוֹ), so hat er der Pflicht genügt; sonst nicht[85]). Höchst bezeichnend (und eine Bestätigung des Wortes *Matth.* 6, 5 vom Beten auf den Strassen) ist es, dass auch die Frage verhandelt wird: ob und unter welchen Umständen man während des Schma-Betens grüssen dürfe? Es kamen dabei drei Fälle in Betracht: 1) das Grüssen aus Furcht (מִפְּנֵי הַיִּרְאָה), 2) das Grüssen aus Ehrerbietung (מִפְּנֵי הַכָּבוֹד) und 3) das Grüssen gegen Jedermann (לְכָל אָדָם); ferner war zu unterscheiden zwischen Grüssen und Erwiedern des Grusses; und endlich war zu beachten, dass im Schma selbst sich natürliche Absätze finden, nämlich zwischen der ersten und zweiten Beracha, zwischen

82) Vgl. auch Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 40—42.

83) *Berachoth* I, 1.

84) *Berachoth* I, 2.

85) *Berachoth* II, 1.

dieser und dem Abschnitt *Deut.* 6, 4—9, zwischen diesem und dem Abschnitt *Deut.* 11, 13—21, zwischen diesem und dem Abschnitt *Num.* 15, 37—41, endlich zwischen diesem und der Schluss-Beracha. R. Meir erlaubte nun, dass man bei den Absätzen aus Ehrerbietung grüsse und den Gruss erwiedere, in der Mitte aber nur aus Furcht grüsse und erwiedere. R. Jehuda aber ging einen Schritt weiter und erlaubte in der Mitte auch noch das Erwiedern aus Ehrerbietung, und bei den Absätzen auch noch das Erwiedern des Grusses von Jedermann[86]). — Im Allgemeinen werden noch folgende Bestimmungen getroffen: „Wer das Schma betet, ohne es seinem Ohre hörbar zu machen, ist entledigt. R. Jose sagt: Er ist nicht entledigt. Wer gebetet und nicht genau auf die Buchstaben geachtet hat, hat nach R. Jose seiner Pflicht genügt, nach R. Jehuda aber nicht genügt. Wer in unrichtiger Ordnung betet, ist nicht entledigt. Wer sich geirrt hatte, fängt wieder da an, wo er sich geirrt hatte. Arbeiter können auf dem Baume oder auf der Mauer beten“[87]).

Eine schöne Sitte war es, dass Speise und Trank nie ohne Dank gegen Gott genossen wurden (nach der Vorschrift *Deut.* 8, 10). | Man sprach sowohl vor als nach der Mahlzeit Danksagungen (Beracha's), wozu auch Frauen, Sklaven und Kinder verpflichtet waren[88]). Aber auch hier war alles bis in's Kleinste geregelt: welche Formel man bei Baumfrüchten, welche beim Wein, welche bei Erdfrüchten, beim Brod, bei Gemüse; welche beim Essig, bei unreif abgefallenen Früchten, bei Heuschrecken, Milch, Käse, Eiern anzuwenden habe; und die Gelehrten stritten sich noch darüber, wo diese und wo jene Formel zulässig sei[89]). „Hat man über den Wein vor der Mahlzeit den Segen gesprochen, so befreit man den Wein nach der Mahlzeit. Hat man über Nebengerichte vor der Mahlzeit den Segen gesprochen, so befreit man die Nebengerichte nach der Mahlzeit. Spricht man den Segen über das Brod,

86) *Berachoth* II, 1—2.

87) *Berachoth* II, 3—4.

88) *Berachoth* III, 3—4. Vgl. auch *Orac. Sibyll.* IV, 25—26 (wahrscheinlich jüdisch). — Bekanntlich war das Tischgebet auch bei den Christen von Anfang an Sitte (*Rom.* 14, 6. I *Cor.* 10, 30. I *Tim.* 4, 4), wie ja auch Jesus selbst diese Sitte stets geübt hat (*Matth.* 14, 19. 15, 36. 26, 26 und Parallelen). — S. überh. *Maimonides*, *Hilchoth Berachoth* (Petersburger Uebersetzung I, 457 ff.). Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden II, 79—84. Schröder, Satzungen und Gebräuche S. 309 f. 315—317. 323—330. Winer RWB. I, 398. Arnold Art. „Mahlzeiten der Hebräer“ in Herzog's Real-Enc. VIII, 688 f. (2. Aufl. IX, 202).

89) *Berachoth* VI, 1—3.

so befreit man die Nebengerichte"[90]. „Bringt man Einem Gesalzenes erst und Brod dazu, so spricht man den Segen über das Gesalzene und befreit das Brod"[91]. „Hat Einer Feigen, Weintrauben und Granatäpfel gegessen, so spricht er danach drei Segen. Dies ist die Meinung des R. Gamaliel. Die Gelehrten sagen: Einen Segen dreierlei Inhaltes"[92]. „Bei wie viel Speise ist förmliche Vorbereitung zum Dankgebet erforderlich? Bei der Grösse einer Olive. R. Jehuda sagt: eines Eies"[93]. „Hat Einer gespeiset und vergessen, den Tischsegen zu sprechen, so muss er nach der Schule Schammai's zurückkehren an seinen Ort und den Segen sprechen; die Schule Hillel's erlaubt, dass er den Segen da spreche, wo er sich dessen erinnert. Bis wie lange ist man zum Segen verpflichtet? Bis die Speise im Magen verdaut ist"[94].

Wo das Gebet in solcher Weise unter die gesetzliche Formel gebannt war, musste es nothwendig zu einem äussern Werkdienst erstarren. Was half es, dass die Gebete selbst schön und gehaltreich waren (wie man dies namentlich vom Schmone-Esre wird zugeben müssen), wenn sie doch nur darum gebetet wurden, damit man „der Pflicht genüge"? Was half es, dass R. Elieser erklärte: „Wer sein Gebet zur festgestellten Pflicht (קֶבַע) macht, dessen Gebet ist kein andächtiges Flehen"[95], wenn doch er selbst daran mitarbeitete, es zu | ersterer zu machen? Ist schon die gesetzliche Behandlung des sittlichen Lebens überhaupt vom Uebel, so ist sie es beim Gebete, dieser zartesten Blüthe des innersten Gemüthslebens, doppelt und dreifach. Nur die nothwendige Consequenz einer solchen Behandlungsweise war es, dass man schliesslich dahin kam, das Gebet zum Dienst der Eitelkeit herabzuwürdigen (*Matth.* 6, 5) und es als Deckmantel innerer Unlauterkeit zu missbrauchen (*Mt.* 15, 7 f. *Mc.* 7, 6. 12, 40. *Luc.* 20, 47).

Ein weiterer Punkt, in welchem die ganze Veräusserlichung des religiösen Lebens sehr scharf zu Tage tritt, ist endlich auch das Fasten. Dass die Pharisäer viel fasteten und grossen Werth darauf legten, wissen wir im Allgemeinen aus den Evangelien (*Mt.* 9, 14. *Mc.* 2, 18. *Luc.* 5, 33). Näheres über die Art und Weise erfahren wir aus der Mischna, deren Ausführungen hinwiederum durch die Evangelien bestätigt werden. Alle öffentlichen oder all-

---

90) *Berachoth* VI, 5.
91) *Berachoth* VI, 7.
92) *Berachoth* VI, 8.
93) *Berachoth* VII, 2.
94) *Berachoth* VIII, 7.
95) *Berachoth* IV, 4. Vgl. *Aboth* II, 13.

gemeinen Fasten (welche namentlich beim Ausbleiben des Regens im Herbst und überhaupt bei öffentlichen Unglücksfällen angeordnet wurden) wurden stets auf den zweiten und fünften Wochentag (Montag und Donnerstag) verlegt und zwar so, dass stets mit dem zweiten Wochentag begonnen wurde; so dass also ein dreitägiges Fasten auf den 2., 5., 2. Wochentag (Montag, Donnerstag, Montag) fiel, bei sechstägigem dann mit dem 5., 2., 5. fortgefahren wurde u. s. w.[96]). Neben diesen allgemein verordneten Fasten, welchen jeder sich unterziehen musste, wurde aber auch aus freien Stücken viel gefastet; und die Strengsten gingen sogar so weit, dass sie das ganze Jahr hindurch an den beiden genannten Wochentagen fasteten[97]). — Je nach der Strenge des Fastens war die äussere Haltung dabei eine verschiedene. Beim geringsten Grade pflegte man sich noch zu waschen und zu salben; beim strengeren wurde beides unterlassen; und beim strengsten enthielt man sich aller irgendwie erfreulichen Handlungen, selbst des gegenseitigen Grüssens[98]). Ueberhaupt war es beliebt, das Fasten | in möglichst augenfälliger Weise zu üben, um damit seinen frommen Eifer zur Schau zu tragen (*Mt.* 6, 16). Aber das Schlimmste war die Grundanschauung, von der man bei alledem ausging. Man meinte durch solche Selbstqual eine Pression auf Gott auszuüben, um ihm seine Gnadenerweisungen, wenn er damit zurückhielt, gleichsam abzuzwingen. Je länger im Herbste der Regen ausblieb, desto verschärfter wurde das Fasten. Wenn der 17. Marcheschwan ein-

---

96) *Taanith* II, 9. — Vgl. *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (*ed. Bryennios* 1883) *c.* 8: *Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δε νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν.* — Dasselbe fast wörtlich auch *Const. apost.* VII, 23. — *Epiphan. haer.* 16, 1 (*ed. Petav. p.* 34): *ἐνήστευον δὶς τοῦ σαββάτου, δευτέραν καὶ πέμπτην.* — *Josephi Hypomnesticum c.* 145 (bei *Fabricius*, *Cod. pseudepigr. Vet. Test. t.* II, Anhang). — Verboten war das Fasten nicht nur am Sabbath, sondern auch am Tage vor Sabbath (*Judith* 8, 6). Ueber die Pflicht des Wohllebens am Sabbath s. oben S. 472 Anm. 18.

97) *Ev. Luc.* 18, 12; vgl. *Taanith fol.* 12a (bei Lightfoot und Wetstein zu *Luc.* 18, 12): יחיד שקיבל עליו שני וחמישי ושני של כל שנה. „Ein Einzelner, der es auf sich nimmt am zweiten und fünften und zweiten Tage während des ganzen Jahres etc." — Die weitverbreitete Meinung, dass alle Pharisäer die beiden Fasttage während des ganzen Jahres beobachtet hätten, ist hiernach nicht richtig.

98) *Taanith* I, 4—7; in allen Punkten bestätigt durch *Matth.* 6, 16—18 (wo die bildliche Fassung der von Jesu gegebenen Weisung nicht, wie Meyer meint, selbstverständlich, sondern grundverkehrt ist. Jesus will sagen, man solle das Fasten nicht äusserlich kund geben, also auch das gewöhnliche Waschen und Salben nicht unterlassen). Vgl. auch *Daniel* 10, 3. *Joma* VIII, 1.

trat, ohne dass Regen gefallen war, so begannen Einzelne drei Fasttage zu halten. Trat der Neumond des Kislev ein, ohne dass Regen gefallen war, so verfügte man drei allgemeine Fasttage. War nach Ablauf dieser noch kein Regen gefallen, so wurden drei weitere Fasttage verfügt und zwar mit einigen Verschärfungen. Waren auch diese ohne Regen vorübergegangen, so wurden noch sieben allgemeine Fasttage veranstaltet, abermals mit neuen Verschärfungen [99]).

V.

Die bisherigen Beispiele werden es hinreichend zur Anschauung gebracht haben, in welcher Weise das sittliche und religiöse Leben vom juristischen Gesichtspunkte aus aufgefasst und geregelt wurde. In allen Fragen kam es überall nur darauf an, festzustellen, was Rechtens ist, und zwar mit möglichster Sorgfalt, damit das handelnde Subject für jeden einzelnen Fall eine sichere Directive habe. Mit einem Worte: Ethik und Theologie löst sich auf in Jurisprudenz. Welche übeln Folgen diese äusserliche Auffassung für die Praxis des Lebens hatte, liegt deutlich zu Tage. Und sie musste nothwendig solche Folgen haben. Selbst in dem günstigsten Falle, dass die juristische Casuistik im Ganzen sich in sittlich correcten Bahnen bewegte, war sie eben selbst schon eine Vergiftung des sittlichen Principes und musste lähmend und erstarrend auf den frischen Pulsschlag des sittlichen Lebens wirken. Aber dieser günstige Fall trat keineswegs ein. Sobald einmal die Frage so gestellt war: „Was habe ich zu thun, um dem Gesetz zu genügen“, lag die Versuchung zu nahe, dass man vor allem eben darauf ausging, mit dem Gesetzesbuchstaben sich abzufinden, auch auf Kosten der wahren Anforderungen der Sittlichkeit, ja der eigenen Intentionen des Gesetzes.

Ein ziemlich harmloses und in seiner Harmlosigkeit komisches Beispiel dafür, wie man mit ausgesuchtem Scharfsinn Mittel und Wege fand, das Gesetz gleichzeitig zu umgehen und doch zu erfüllen, sind die Bestimmungen über den sogenannten *Erub*. Es war, wie wir wissen, unter anderm verboten, am Sabbath einen Gegenstand aus einem Bereiche (רְשׁוּת) in einen andern zu tragen. Dies hätte nun die unbequeme Folge gehabt, dass man am Sabbath fast alle Freiheit der Bewegung verloren hätte, denn der Begriff des רְשׁוּת (oder genauer des רְשׁוּת הַיָּחִיד, des Privatbereiches) war ein

99) *Taanith* I, 4—6. — Jüdische Urtheile über den Werth des Fastens s. bei Leop. Löw, Gesammelte Schriften I, 1889, S. 107 ff.

sehr enger. Wenn es nun aber gelang, diesen Begriff zu erweitern und möglichst grosse „Bereiche" herzustellen, so war ja dem Uebel aufs glücklichste abgeholfen. Das nächste Mittel, das man zur Erreichung dieses Zieles ergriff, war die sogenannte Vermischung der Höfe (עֵרוּב חֲצֵרוֹת), d. h. die Verbindung mehrerer in einem Hofe stehender Häuser (deren jedes ein רְשׁוּת הַיָּחִיד bildet) zu einem רְשׁוּת הַיָּחִיד. Eine solche Verbindung ward dadurch bewerkstelligt, das „sämmtliche Bewohner vor Sabbath oder einem Festtage etwas Speise zusammenlegten und solche an einen bestimmten Ort hinsetzten, um damit zu bezeichnen, dass sie den ganzen Hof mit allen Wohnungen darin als ein gemeinschaftliches Ganzes betrachteten. Dadurch ward es sämmtlichen Bewohnern gestattet, innerhalb dieses Bereiches am Feiertage ein- und auszutragen"[100]. Natürlich wurde nun auch mit grosser Gewissenhaftigkeit festgestellt, welche Speisen zu diesem *Erub* verwendet werden dürfen und wie viel Speise nöthig und was überhaupt dabei zu beobachten ist, wie in der Mischna des langen und breiten zu lesen ist[101]. — Sehr viel war aber mit dieser Verbindung der Höfe noch nicht gewonnen. Man verfiel daher noch auf ein anderes, jenes erste ergänzendes Mittel, das weit ergiebiger war, nämlich „die Verbindung des Eingangs" (עֵרוּב מְבוֹי), d. h. die Sperrung einer engen Gasse oder eines von drei Seiten umgebenen Raumes mittelst eines Querbalkens, eines Drahtes oder eines Strickes, wodurch beide רְשׁוּת הַיָּחִיד werden (also Räume, innerhalb deren das Hin- und Hertragen von Gegenständen gestattet ist). Auch hier wird sorgfältig erörtert, wie hoch und wie breit die Oeffnungen sein dürfen, um deren Verschliessung es sich handelt; und wie die Verschlussmittel, die Balken und Stricke, beschaffen sein müssen: wie stark und wie breit u. s. w.[102].

Ausser dem Tragen von einem Bereich in den andern war auch das Gehen auf eine Entfernung von mehr als 2000 Ellen am Sabbath verboten. Auch hierfür wurde durch ein ähnliches Mittel Erleichterung geschaffen: durch die „Vermischung der Grenzen" (עֵרוּב תְּחוּמִין). Wer nämlich am Sabbath weiter als 2000 Ellen zu gehen wünschte, brauchte nur vor Eintritt des Sabbath innerhalb dieser Grenze irgendwo (also etwa an deren Endpunkt) Speise für zwei Mahlzeiten niederzulegen. Er erklärte damit gleichsam, dass hier sein Aufenthaltsort sein werde, und durfte nun am Sabbath nicht nur von seinem factischen Aufenthaltsorte bis zu diesem rechtlichen

---

100) Jost's Einleitung zum Tractat *Erubin*. Vgl. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung II, 134 ff. Schröder, Satzungen und Gebräuche S. 64 f.

101) *Erubin* VI—VII.

102) *Erubin* I, 1 ff. VII, 6 ff.

Aufenthaltsorte 2000 Ellen weit gehen, sondern auch von da an noch 2000 Ellen weiter[103]). Ja es war nicht einmal in allen Fällen diese umständliche Vorbereitung nöthig. Wenn z. B. Jemand bei Sabbathanbruch unterwegs war, und er sah auf eine Entfernung von 2000 Ellen einen Baum oder eine Steinmauer, so konnte er dies für seinen Sabbathsitz erklären und durfte dann nicht nur bis zu dem Baume oder der Mauer 2000 Ellen gehen, sondern von da noch 2000 Ellen weiter. Nur musste er freilich gründlich zu Werke gehen und sagen: „Mein Sabbathsitz sei an dessen Stamme“ (שְׁבִיתָתִי בְּעִקָּרוֹ). Denn wenn er nur sagte: „Mein Sabbathsitz sei darunter“ (שְׁבִיתָתִי תַחְתָּיו), so galt dies nicht, weil es zu allgemein und unbestimmt war.[104]).

So unschuldig diese Spielereien an sich auch sein mögen: sie zeigen jedenfalls in erschreckender Weise, dass der sittliche Gesichtspunkt vollständig durch den formal-gesetzlichen verdrängt ist; dass man nur dem Gesetzesbuchstaben gerecht zu werden suchte, selbst mit Umgehung von dessen eigenem Sinne.

Diese Verschiebung des richtigen Gesichtspunktes führte nothwendig auch in wichtigeren Fragen, als die eben berührten waren, zu Resultaten, welche mit einer sittlichen Auffassung der Dinge direct im Widerspruche stehen. Bekannt ist der Weheruf des Herrn über die Schriftgelehrten, die mit dem Eide ihr leichtfertiges Spiel treiben, indem sie sagen: „Wer da schwöret bei dem Tempel, das bedeutet nichts; wer aber schwöret bei dem Golde des Tempels, der ist gebunden. Und wer da schwöret bei dem Altar, das bedeutet nichts; wer aber schwöret bei dem Opfer, das auf dem Altar ist, der ist gebunden“ (*Matth.* 23, 16. 18)[105]). Bekannt ist ferner die laxe Auslegung der Bestimmung über die Ehescheidung *Deut.* 24, 1: dass der Mann die Frau entlassen dürfe, wenn er etwas Schändliches (עֶרְוַת דָּבָר) an ihr bemerkt habe. Nur die Schule Schammai's liess den Worten ihren eigentlichen Sinn. Die Schule Hillel's deutete sie dahin um: Wenn sie ihm auch nur die

103) Jost's Einleitung zum Tractat *Erubin*. Die näheren Bestimmungen *Erubin* III. IV. VIII.

104) *Erubin* IV, 7.

105) Vgl. *Schebuoth* IV, 13: Wer schwört „bei Himmel und Erde“, der ist, wenn er falsch geschworen, nicht des Meineides schuldig. — S. überh. *Schebuoth* IV, 3 ff. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden II, 354—386. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums S. 611—631. Winer RWB. Art. „Eid“. — Auch Maimonides sagt, ein Schwur bei Himmel und Erde sei kein Schwur. S. die Stelle bei *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Matth.* 5, 33 (*Opp.* II, 293), *Schoettgen*, *Horae hebr.* I, 40. — Ueber Philo's Lehre vom Eid s. Löw, Ges. Schriften I, 1889, S. 213—221.

Speise verderbt hat. Und nach R. Akiba vollends war dem Manne die Entlassung der Frau gestattet, wenn er auch nur eine andere schöner fand als sie [106]). — Die Reinigungsgesetze gaben Veranlassung, das Gebiet des geschlechtlichen Lebens in einer Weise zu behandeln, welche viel Aehnlichkeit hat mit der schlüpfrigen Casuistik der Jesuiten: ein schlagender Beweis, wie die casuistische Methode als solche mit innerer Nothwendigkeit auf diese Irrwege führt [107]). Auch noch in einem andern Punkte zeigt sich eine auffallende Parallele mit dem Jesuitismus, nämlich in der Hintansetzung der Pietätspflichten, z. B. gegen Vater und Mutter, hinter vermeintliche religiöse Verpflichtungen. „Wenn ein Mensch zu Vater oder Mutter gesagt hat: Geopfert sei, was immer du von mir als Nutzen haben könntest, so gestattet ihr ihm nicht mehr, etwas für Vater oder Mutter zu thun" (*Marc.* 7, 11—12, vgl. *Matth.* 15, 5) — so wirft Jesus den Pharisäern vor; und in der Mischna heisst es wenigstens im Allgemeinen, dass ein übernommenes Gelübde nicht „wegen der den Eltern schuldigen Ehrfurcht" (בכבוד אביו ואמו) rückgängig gemacht werden könne [108]). Die ganz äusserlich und formal aufgefasste religiöse Verpflichtung steht also höher als die höchste Pietätspflicht.

Es ist nach alledem nur zu sehr begründet, wenn der Herr seinen Zeitgenossen ein Mücken-seigen und Kameele-verschlucken vorwirft (*Mt.* 23, 24), und ihnen die schwere Anklage in's Gesicht schleudert, dass sie die Becher und Schüsseln auswendig rein halten, aber inwendig voll Raub und Unmässigkeit seien (*Mt.* 23, 25. *Luc.* 11, 39). Gleich übertünchten Gräbern, welche auswendig zwar an-

---

106) *Gittin* IX, 10. Vgl. *Matth.* 19, 3. Ueberhaupt über diese Abschwächungen: Keim, Geschichte Jesu II, 248 ff.

107) Vgl. die Tractate *Nidda* und *Sabim.* — *Hieronymus*, *Epist.* 121 *ad Algasiam, quaest.* X (*opp. ed. Vallarsi* I, 884): *dicam tamen unum in ignominiam gentis inimicae. Praepositos habent synagogis sapientissimos quosque foedo operi delegatos, ut sanguinem virginis sive menstruatae mundum vel immundum, si oculis discernere non potuerint, gustu probent.*

108) *Nedarim* IX, 1. Nur R. Elieser will ganz allgemein gestatten, dass ein Gelübde „wegen der den Eltern schuldigen Ehrfurcht" rückgängig gemacht werde; die Majorität der Gelehrten gestattet dies nur „in einer Sache zwischen ihm und seinen Eltern" (בדבר שבינו לבין אביו ואמו), d. h. nur wenn das Gelübde ausdrücklich zum Nachtheil der Eltern gemacht worden ist. Insofern geht also die von Jesus getadelte Praxis über das in der Mischna codificirte Recht hinaus. Vgl. bes. die correcte Darstellung bei Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien S. 184—186. Im Allgemeinen auch: Oehler-Delitzsch, Art. „Gelübde bei den Hebräern" in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. V, 40—43. *Edersheim*, *The life and times of Jesus the Messiah* (1884) II, 17 *sqq.*

muthig erscheinen, aber inwendig voller Todtenbeine und alles Unflathes sind, scheinen auch sie von aussen vor den Menschen gerecht, aber inwendig sind sie voller Heuchelei und Untugend (*Mt.* 23, 27—28. *Luc.* 11, 44). Indessen wäre es unbillig, in solchen, wie immer auch begründeten, Strafworten eine allseitige Charakteristik der ganzen Zeit zu finden. Die Gerechtigkeit erfordert es, hier nicht unerwähnt zu lassen, dass uns von den Gelehrten jener Zeit doch auch manch schönes Wort aufbewahrt ist, welches den Beweis liefert, dass unter dem Wuste der halachischen Discussionen nicht alles sittliche Urtheil erstickt war. Wir erinnern etwa an die schon erwähnte Mahnung des Antigonus von Socho, dass man den Knechten gleichen solle, welche ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten [109]), oder an die des R. Elieser: das Gebet nicht zur festgestellten Pflicht zu machen [110]). Ein Wahlspruch Hillel's war es: Richte deinen Nächsten nicht, bis du an seine Stelle gekommen [111]). R. Elieser ben Hyrkanos sagte: Deines Nächsten Ehre sei dir so werth als die deinige [112]). R. Jose ha-Kohen sagte: Deines Nächsten Vermögen sei dir theuer wie dein eigenes. Derselbe sagte: Thue alle deine Handlungen im Namen Gottes [113]). R. Juda ben Tema sagte: Sei muthig wie ein Leopard, leicht wie ein Adler, schnell wie ein Hirsch und stark wie ein Löwe, den Willen deines Vaters im Himmel zu thun [114]).

Wenn wir aber von solchen einzelnen Lichtblicken und ebenso von den tieferen Schatten, welche den Gegensatz hierzu bilden, absehen, so können wir die Gesammtrichtung des Judenthums jener Zeit nicht besser charakterisiren, als mit den Worten des Apostels: Sie haben einen Eifer um Gott, aber in Unverstand (*Rom.* 10, 2). Es war eine furchtbare Last, welche die falsche Gesetzlichkeit auf die Schultern des Volkes geladen hatte. „Schwere und unerträgliche Bürden legen sie den Menschen auf den Hals" (*Mt.* 23, 4. *Luc.* 11, 46). Nichts war der freien Persönlichkeit anheimgegeben; alles unter den Zwang des Buchstabens gestellt. Bei jeder Regung und Bewegung

---

109) *Aboth* I, 3.

110) *Berachoth* IV, 4. Vgl. *Aboth* II, 13.

111) *Aboth* II, 4.

112) *Aboth* II, 10.

113) *Aboth* II, 12.

114) *Aboth* V, 20. — Vgl. Saalschütz, Archäologie der Hebräer I, 247 ff. — Eine Anzahl von talmudischen Parallelen zu Aussprüchen Christi hat Weiss (Zur Geschichte der jüdischen Tradition Bd. I, 1871) zusammengestellt; hieraus in deutscher Uebersetzung mitgetheilt von Weber in Delitzsch's „Saat auf Hoffnung" Jahrg. 1872, S. 89 ff. Aehnlich: Duschak, Die Moral der Evangelien und des Talmud, Brünn 1877.

musste der gesetzeseifrige Israelite sich fragen: Was ist geboten? Auf Schritt und Tritt, bei der Arbeit des Berufes, beim Gebet, bei der Mahlzeit, zu Hause und unterwegs, vom frühen Morgen bis zum späten Abend, von der Jugend bis zum Alter folgte ihm die zwingende, todte und ertödtende Formel. Ein gesundes sittliches Leben konnte unter solcher Last nicht gedeihen. Ueberall wurde, statt aus innern Impulsen gehandelt, vielmehr äusserlich gemessen und abgewogen. Für den, der es ernst nahm, war das Leben eine stete Qual. Denn | jeden Augenblick war er in Gefahr, das Gesetz zu übertreten; und da so viel an der äussern Form hing, war er oft im Ungewissen, ob er dem Gesetze wirklich genügt habe. Andererseits war für den, der es in der Kenntniss und Handhabung des Gesetzes zur Meisterschaft gebracht hatte, Hochmuth und Dünkel fast unvermeidlich. Er konnte sich ja sagen, dass er der Pflicht genügt, dass er nichts versäumt, dass er alle Gerechtigkeit erfüllt habe. Aber um so gewisser ist, dass diese Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer (*Mt.* 5, 20), die mit hochmüthigem Danke gegen Gott auf die Sünder herabsah (*Luc.* 18, 9—14) und pomphaft mit ihren Werken vor den Augen der Welt prahlte (*Mt.* 6, 2. 23, 5), nicht die wahre und Gott wohlgefällige ist.

---

§. 29. Die messianische Hoffnung.

Literatur[1]):

Schöttgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae. Tom.* II. *De Messia* 1742. (Ein Werk von eminenter Gelehrsamkeit, aber ganz von dem Streben beherrscht, die Rabbinen zu christlichen Theologen zu machen. Selbst die Lehre von der *communicatio idiomatum* wird aus rabbinischen Schriften erwiesen).

Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden (4 Thle. 1748—1749) III, 181—216.

Bertholdt, *Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate in compendium redacta observationibusque illustrata. Erlangae* 1811.

Moraht, *De iis, quae ad cognoscendam Judaeorum Palaestinensium, qui Jesu tempore vivebant, Christologiam evangelia nobis exhibeant, deque locis messianis in illis allegatis. Gotting.* 1828.

De Wette, Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments (3. Aufl. 1831) S. 159—179. — Ders., *Commentatio de morte Jesu Christi expiatoria* (*Opuscula theologica*, 1830, *p.* 1—148).

Von Cölln, Biblische Theologie Bd. I (1836) S. 479—511.

---

1) Die ältere Literatur s. bei Hase, Leben Jesu § 34. De Wette, Biblische Dogmatik (3. Aufl.) S. 163. Bretschneider, Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe (4. Aufl. 1841) S. 553 ff.

Mack, Die messianischen Erwartungen und Ansichten der Zeitgenossen Jesu (Tüb. Theol. Quartalschr. 1836, S. 3—56. 193—226).

Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils (auch unter dem Titel: Gesch. des Urchristenthums Bd. 1—2, 1838) II, 195—444.

Bauer (Bruno), Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker Bd. I, 1841, S. 391—416.

Zeller, Ueber die Behauptung, dass das vorchristliche Judenthum noch keine messianische Dogmatik gehabt habe (Theol. Jahrbücher 1843, S. 35—52).

Hellwag, Theol. Jahrbb. von Baur und Zeller 1848, S. 151—160 (in der Abhandlung über: Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche).

Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Jena 1857.

Oehler, Art. „Messias" in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. Bd. IX (1858), S. 408 ff., bes. 422—441. In der zweiten Aufl. revidirt von Orelli IX, 641 ff.

Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps, 2. éd. Strasbourg 1864, *p.* 1—68.

Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg 1866, S. 391—461.

Ewald, Geschichte des Volkes Israel Bd. V (3. Aufl. 1867) S. 135—160.

Keim, Geschichte Jesu Bd. I, 1867, S. 239—250.

Holtzmann, Die Messiasidee zur Zeit Jesu (Jahrbb. für deutsche Theol. 1867, S. 389—411). — Ders, in Weber und Holtzmann's Gesch. des Volkes Israel (1867) II, 191—211. — Ders., Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I, 1897, S. 68—85.

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte Bd. I (2. Aufl. 1873) S. 165—176.

Weiffenbach, Quae Jesu in regno coelesti dignitas sit synopticorum sententia exponitur (*Gissae* 1868) *p.* 47—62.

Ebrard, Wissenschaftl. Kritik der evangelischen Geschichte (3. Aufl. 1868) S. 835—849.

Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes, dritter Beitrag zur biblischen Theologie insbesondere der synoptischen Reden Jesu (Göttingen 1872) S. 105—165.

Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee, herausgeg. von Krenkel (Berlin 1873) S. 78—91.

Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, Firenze 1874 (358 S.). — Ders., *The future life in rabbinical literature* (*Jewish Quarterly Review* I, 1889, *p.* 314—352).

Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien. Paris 1874 (294 S.).

Stähelin, Jahrbb. für deutsche Theologie 1874, S. 199—218 (in der Abhandlung: Zur paulinischen Eschatologie).

Schönefeld, Ueber die messianische Hoffnung von 200 vor Christo bis gegen 50 nach Christo. Jena 1874.

Drummond, The Jewish Messiah, a critical history of the messianic idea among the Jews from the rise of the Maccabees to the closing of the Talmud. London 1877 (395 S.).

Stapfer, Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ (2. *éd.* 1878) *p.* 111—132.

Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt (Leipzig 1880) S. 322—386.
Reuss, Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) § 555—556.
Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, II. Abth. (1883) Artikel: Messianische Leidenszeit, Messias, Messiasleiden, Messias Sohn Joseph, Messiaszeit (S. 735—779). Vgl. auch: Armilus, Belebung der Todten, Ewiges Leben, Lohn und Strafe, Paradies, Vergeltung, Zukunftsmahl. — Ders., Suppl. II, 1891, S. 107—136. Art. „Messianische Bibelstellen“.
Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah (2. *ed.* 1884) I, 160—179. II, 434 *sqq.* 710—741.
Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, 1886 (Theol. Litztg. 1887, 99).
Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 2. Aufl. 1892.
Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter (Zeitschr. für Theologie und Kirche II, 1892, S. 369—413).
Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1894, S. 163—168. 2. Aufl. 1895, S. 198—204.
Schultz, Alttestamentliche Theologie 5. Aufl. 1896, S. 574—643.
Briggs, The Messiah of the Gospels, New York 1894. Ders., *The Messiah of the Apostles, New York* 1895 (Theol. Litztg. 1896, 570).
Charles, Artikel *Eschatology of the apocryphal and apocalyptic Literature* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 741—749.

In dem religiösen Ideenkreis des jüdischen Volkes in unserer Zeit kann man zwei Gruppen unterscheiden: 1) die allgemeinen religiösen Ideen, welche sich auf das Verhältniss des Menschen und der Welt zu Gott überhaupt beziehen, und 2) die specifisch israelitischen Ideen, welche das Verhältniss des jüdischen Volkes zu Jahve als dem Gott Israel's zum Gegenstande haben. Die letzteren | sind die eigentlich durchschlagenden; sie bilden das Centrum, um welches jene anderen gruppirt, und auf welches dieselben bezogen werden. Diese specifisch israelitischen Ideen haben aber in der späteren Zeit wieder ihre besondere Färbung erhalten durch die gesetzliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel. Der Gedanke, dass Gott dieses eine Volk zu seinem Eigenthum erkoren hat und ihm darum ausschliesslich seine Wohlthaten spendet, wird nun ergänzt durch den anderen, dass er ihm auch ein Gesetz gegeben hat, und sich dabei verpflichtet hat, ihm seine Wohlthaten unter der Voraussetzung zu spenden, dass es dieses Gesetz beobachtet. Den Kern des religiösen Bewusstseins bildet also jetzt der Satz, dass Gott dem Volke Israel viele Gebote und Satzungen gegeben hat, um ihm viel Verdienst zu verschaffen[2]. Eine sehr einfache Beobachtung zeigte jedoch, dass dieser Lohn in der empirischen Gegen-

2) *Makkoth* III, 16; vgl. oben S. 466.

wart weder dem Volke als Ganzem noch dem Einzelnen in dem zu erwartenden Masse zu Theil werde. Je intensiver demnach jener Gedanke das Bewusstsein des Volkes wie des Einzelnen durchdrang, um so mehr musste sich der Blick auf die Zukunft richten, und zwar dies wieder um so lebhafter, je schlimmer die Gegenwart beschaffen war. Man darf daher sagen, dass in der späteren Zeit das religiöse Bewusstsein sich concentrirt um die Zukunftshoffnung. Die zu erwartende bessere Zukunft ist der eigentliche Zielpunkt, auf welchen alle anderen religiösen Ideen teleologisch bezogen werden. Wie das Thun des Israeliten wesentlich Gesetzesbeobachtung ist, so ist sein Glaube wesentlich Glaube an eine bessere Zukunft. Um beide Pole bewegt sich, wie schon oben (S. 466f.) bemerkt, das religiöse Leben des jüdischen Volkes in unserer Zeit. Man eifert für das Gesetz, um dereinst des Lohnes theilhaftig zu werden. — Diese centrale Stellung der Zukunftshoffnung in dem religiösen Bewusstsein Israel's rechtfertigt es, dass wir auf sie speciell hier noch unsere Aufmerksamkeit richten.

I. Verhältniss zur älteren messianischen Hoffnung.

Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft ist schon bei den alttestamentlichen Propheten ein wesentliches Moment ihres religiösen Bewusstseins. Sie ist dem Volke auch später nie ganz verloren gegangen, wenn sie auch nicht immer so lebendig war, wie es dann etwa seit der makkabäischen Erhebung in steigendem Masse wieder der Fall war. Im Laufe der Zeit hat aber diese Zukunftshoffnung doch sehr mannigfache Wandlungen erfahren. Auf dem Gebiete des Glaubens war ja die Freiheit der Bewegung eine viel grössere als auf dem Gebiete des Thuns. Während die gesetzlichen Vorschriften bis in ihr kleinstes Detail hinein verbindlich waren und darum unverändert von einer Generation der anderen überliefert werden mussten, war dem Glauben wenigstens ein relativ freierer Spielraum gestattet: sofern nur gewisse Grundlagen festgehalten wurden, konnte das individuelle Bedürfniss sich hier viel freier ergeben (s. oben § 25 III: Halacha und Haggada). So ist denn auch die Zukunftshoffnung in sehr mannigfaltiger Weise ausgestaltet worden. Dabei lassen sich aber doch gewisse gemeinsame Grundlinien beobachten, durch welche im Durchschnitt die spätere messianische Hoffnung sich von der älteren charakteristisch unterscheidet. Die ältere messianische Hoffnung bewegt sich im Wesentlichen in dem Rahmen der gegenwärtigen Weltverhältnisse und ist nichts anderes als die Hoffnung auf eine

32*

bessere Zukunft des Volkes. Dass das Volk sittlich geläutert, von allen schlechten Elementen gereinigt werde, dass es unbehelligt und geachtet inmitten der Heidenwelt dastehen werde, indem seine Feinde entweder vernichtet oder zur Anerkennung des Volkes und seines Gottes gezwungen worden sind, dass es von einem gerechten, weisen und mächtigen Könige aus David's Hause regiert werde, darum auch im Innern Gerechtigkeit, Friede und Freude herrschen werden, ja dass alle natürlichen Uebel aufgehoben und ein Zustand ungetrübter Seligkeit eintreten werde: dieses etwa sind die Grundzüge der Zukunftshoffnung der älteren Propheten. Dieses Bild hat aber in dem Bewusstsein der späteren Zeit, zum Theil schon bei den späteren Propheten, besonders aber in der nachkanonischen Zeit, sehr wesentliche Umgestaltungen erfahren.

1) Vor allem hat sich der Blick je länger desto mehr erweitert vom Volk auf die Welt: nicht nur die Zukunft des Volkes, sondern die Zukunft der Welt wird in's Auge gefasst. Während für die ältere Anschauung die Heidenvölker nur insofern in Betracht kamen, als sie zum Volke Israel in irgend welcher Beziehung standen, fasst die Erwartung der späteren Zeit immer bestimmter das Geschick aller Menschen, ja der ganzen Welt in's Auge. Das Gericht ist ursprünglich entweder ein Gericht, durch welches Israel geläutert wird, oder ein Gericht, durch welches die Feinde Israel's vernichtet werden; später wird es zum Weltgericht, in welchem über das Schicksal aller Menschen und Völker entschieden wird, und zwar entweder durch Gott selbst oder durch seinen Gesalbten, den messianischen König Israel's. Das ideale Reich der Zukunft geht nach der älteren Erwartung nicht wesentlich über | die empirischen Grenzen des heiligen Landes hinaus; nach der späteren Auffassung umfasst das Gottesreich der Zukunft die ganze Menschheit, die willig oder gezwungen unter dem Scepter Israel's zu einem Weltreiche vereinigt ist. Der Messias ist also Weltrichter und Weltbeherrscher. Ja auch die vernunftlose Creatur, Himmel und Erde, also die ganze Welt im strengen Sinne werden umgestaltet: die alte vernichtet und eine neue herrliche an ihrer Stelle geschaffen. — Diese Erweiterung der Zukunfts-Idee ist theilweise schon durch die Erweiterung des politischen Gesichtskreises herbeigeführt. Je mehr die kleinen Einzelstaaten von den grossen Weltreichen verschlungen wurden, desto näher lag es, auch das ideale Reich der Zukunft als ein Weltreich sich vorzustellen. Nach dem Untergang des letzten heidnischen Weltreiches nimmt Gott selbst das Scepter in die Hand und begründet ein Weltreich, in welchem er, der himmlische König, regiert durch sein Volk. Aber noch wichtiger als die Erweiterung des politischen Horizontes war für die Entwickelung

der messianischen Idee die Erweiterung des Gottesbegriffes und der Weltanschauung überhaupt. Für die ursprüngliche Anschauung ist Jahve nur der Gott und König Israel's. Später wird er immer bestimmter und deutlicher als der Gott und König der Welt aufgefasst; womit auch wieder zusammenhängt, dass nun auch der Begriff der „Welt“ als eines einheitlichen, alles Seiende umfassenden Ganzen immer deutlicher in's Bewusstsein tritt. Wesentlich durch diese Erweiterung des religiösen Bewusstseins überhaupt ist es bedingt, dass auch die Zukunftserwartung sich immer universeller gestaltet.

2) Mit dieser Erweiterung der Zukunftserwartung geht aber auf der andern Seite Hand in Hand eine viel bestimmtere Beziehung derselben auf das Einzel-Individuum. Auch dies hängt wieder zusammen mit der Entwickelung des religiösen Bewusstseins überhaupt. Ursprüglich ist Jahve der Gott des Volkes, der das Wohl und Wehe des Volkes mit seiner mächtigen Hand leitet. Auf das Geschick des Einzelnen wird dabei kaum reflectirt. Mit der Vertiefung des religiösen Bewusstseins musste aber mehr und mehr auch der Einzelne sich als Gegenstand der Fürsorge Gottes fühlen. Jeder Einzelne weiss sein Geschick in Gottes Hand und ist dessen gewiss, dass Gott ihn nicht verlässt. Die Erstarkung dieses individuellen Vorsehungsglaubens hat allmählich auch eine individuelle Gestaltung der Zukunftshoffnung zur Folge gehabt; freilich verhältnissmässig sehr spät: erst bei Daniel ist sie mit Bestimmtheit nachweisbar. Die Form, in der sie sich zunächst äussert, ist die des Auferstehungsglaubens. Indem der fromme Israelite dessen gewiss ist, dass auch sein persönliches und zwar dauerndes und ewiges Heil von Gott gewollt ist, erwartet er, dass er und jeder einzelne | Fromme Theil haben werde an der zukünftigen Herrlichkeit des Volkes. Wer also vor Verwirklichung derselben vom Tode ergriffen wird, der darf hoffen, dass er dereinst von Gott wieder auferweckt und in das Reich der Herrlichkeit versetzt werden wird. Der Zweck der Auferweckung ist demnach die Theilnahme an der herrlichen Zukunft des Volkes; und der Grund des Auferstehungsglaubens ist das immer kräftiger sich entwickelnde persönliche Heils-Interesse. — Aber nicht nur das Heils-Interesse gestaltet sich individuell, sondern die Reflexion richtet sich überhaupt bestimmter auf das künftige Geschick jedes Einzelnen, auch *in malam partem*. Gott führt im Himmel Buch über die Thaten jedes Einzelnen, wenigstens jedes Israeliten. Und auf Grund dieser himmlischen Bücher wird dann beim Gericht entschieden: Lohn und Strafe jedem Einzelnen genau nach Verdienst zugemessen. Dies hat dann wieder zur Folge, dass die Erwartung

der Auferstehung sich verallgemeinert: nicht nur die Gerechten, sondern auch die Ungerechten werden auferstehen, um im Gericht ihr Urtheil zu empfangen. Doch ist diese Erwartung nie zu allgemeiner Gültigkeit gelangt: vielfach wird doch nur eine Auferstehung der Frommen erwartet. — Endlich aber hat das individuelle Heils-Interesse sich auch nicht mehr begnügt mit der Auferstehung zum Zweck der Theilnahme am messianischen Reiche. Diese wird nicht mehr als die letzte und höchste Seligkeit betrachtet, sondern nach dieser noch eine höhere, ewige, himmlische Seligkeit erwartet: ein absoluter Verklärungszustand im Himmel, wie andererseits auch für die Gottlosen nicht mehr bloss Ausschluss vom messianischen Reiche, sondern ewige Qual und Pein in der Hölle.

3) Die letzteren Momente hängen nun schon mit einer weiteren Eigenthümlichkeit zusammen, durch welche die Zukunftserwartung der späteren Zeit sich von der älteren unterscheidet: sie wird nämlich immer mehr transcendent, immer mehr in's Uebernatürliche, Ueberweltliche umgesetzt. Die ältere Zukunftshoffnung bleibt im Rahmen der gegenwärtigen Weltverhältnisse. Man erwartet eine Vernichtung der Feinde Israel's, eine Läuterung des Volkes und eine herrliche Zukunft desselben. So ideal auch diese künftige Seligkeit vorgestellt wird, sie bleibt doch im Rahmen der gegenwärtigen Verhältnisse, die eben nur idealisirt werden. Für die spätere Anschauung werden Gegenwart und Zukunft immer mehr zu reinen Gegensätzen, die Kluft zwischen beiden immer schroffer, die Auffassung immer dualistischer. Mit dem Eintritt der messianischen Zeit beginnt ein neuer Weltlauf, ein neuer עוֹלָם. Dieser künftige Weltlauf (עוֹלָם הַבָּא) ist aber in allen Stücken der reine Gegensatz zu dem gegenwärtigen Weltlauf (עוֹלָם הַזֶּה). Der gegenwärtige steht unter der Herrschaft der widergöttlichen Mächte, des Satans und seiner Engel: er ist darum in Sünde und Uebel versunken. Der künftige steht unter der Herrschaft Gottes und seines Gesalbten: in ihm herrscht darum lauter Gerechtigkeit und Seligkeit. Einen Zusammenhang zwischen beiden giebt es kaum. Durch einen wunderbaren Act Gottes wird der eine vernichtet und der andere in's Dasein gerufen. — So sehr sich diese Anschauung auch an die ältere Vorstellung anlehnt, so ist dabei doch der Gegensatz zwischen Jetzt und Einst viel schärfer gespannt als in der früheren Anschauung. Die letztere sieht weit mehr auch in der Gegenwart schon das gnädige Walten Gottes. Nach der späteren Vorstellung könnte es fast scheinen, als ob Gott für die Gegenwart den satanischen Mächten das Regiment ganz überlassen habe, und erst für die künftige Welt die volle Ausübung seiner Herrschaft sich vorbehalten habe. Dem-

gemäss wird auch das künftige Heil immer mehr als rein transcendentes aufgefasst. Alle Güter der künftigen Welt kommen von oben herab, vom Himmel, wo sie von Ewigkeit her präexistirt haben. Sie sind für die Heiligen dort aufbewahrt als ein „Erbe“, das ihnen dereinst wird zugetheilt werden. Insonderheit existirt dort bereits das vollkommene herrliche neue Jerusalem, das in der Vollendungszeit an Stelle des alten auf die Erde herabkommen wird. Ebenso befindet sich aber dort in der Gemeinschaft Gottes bereits der von Gott seit Ewigkeit erwählte vollkommene König Israel's, der Messias. Alles Gute und Vollkommene kann eben nur von oben herabkommen, weil alles Irdische in seinem gegenwärtigen Zustande das reine Widerspiel des Göttlichen ist. Zuletzt greift darum die Zukunftshoffnung überhaupt über das irdische Dasein hinaus. Auch nicht in dem Reich der Herrlichkeit auf der erneuerten Erde wird das letzte Heil gefunden, sondern in einem absoluten Verklärungszustande im Himmel. — Wie das Heil selbst, so wird auch die Art seiner Verwirklichung immer mehr transcendent gedacht. Das Gericht ist ein forensischer Act, in welchem ohne Vermittelung irdischer Kräfte lediglich durch einen Urtheilsspruch Gottes oder seines Gesalbten über das Schicksal der Menschen entschieden wird; und die Vollziehung dieses Urtheils erfolgt nur durch übernatürliche Kräfte, durch einen wunderbaren Macht-Act Gottes, welcher das Alte vernichtet und die neue Ordnung der Dinge in's Dasein ruft.

4) Eine wesentlich neue Färbung hat endlich die messianische Hoffnung in der späteren Zeit auch dadurch erhalten, dass sie, wie überhaupt der gesammte religiöse Vorstellungskreis, durch die emsige Arbeit der Schriftgelehrten immer mehr dogmatisirt wurde. An Stelle der frischen religiösen Production trat die gelehrte Forschung in den Schriften der Propheten, durch welche das Detail des messianischen Zukunftsbildes dogmatisch festgestellt wurde. Die Aufgabe der Schriftgelehrten war ja freilich zunächst die Feststellung und Bearbeitung des Gesetzes. Aber nach derselben Methode haben sie dann auch den religiösen Vorstellungskreis, speciell auch die messianischen Erwartungen bearbeitet und im Detail festgestellt. So wurde das poetische Bild zum gelehrten Dogma. Während in den idealen Zukunftsbildern der Propheten die Grenze des eigentlich und bildlich Gemeinten offenbar eine fliessende ist, wird von den Schriftgelehrten der späteren Zeit der heilige Text der Propheten beim Wort genommen, das poetische Bild dogmatisch versteift und eben dadurch auch der Charakter des ganzen Zukunftsbildes immer mehr ein äusserlich transcendenter. Es ist aber nicht nur das vorliegende Detail gesammelt

und dogmatisch fixirt worden, sondern durch gelehrte Combination desselben auch neues Detail gewonnen worden, wie das eben die Art des haggadischen Midrasch ist (s. oben § 25, III). Man brachte, um neue Aufschlüsse zu gewinnen, in scharfsinniger Weise die heterogensten Stellen in Beziehung zu einander und stellte dadurch immer genauer und umfassender das Detail der messianischen Dogmatik fest. Immerhin war dieser gelehrte Stoff ein fliessender. Denn wirklich verbindlich, wie das Detail des Gesetzes, ist er nie geworden. Es stand also dem Einzelnen doch frei, bald mehr bald weniger sich davon anzueignen und ihn nach eigener Einsicht zu formen, so dass die messianische Hoffnung stets im Flusse blieb und uns bei den Einzelnen in sehr verschiedener Ausgestaltung entgegentritt.

Ueberhaupt ist noch zu bemerken, dass die hier charakterisirten Eigenthümlichkeiten der späteren messianischen Erwartung keineswegs überall in gleicher Weise sich finden. Die Herrschaft hat doch auch in der späteren Zeit die alte Hoffnung auf eine herrliche Zukunft des Volkes behalten. Diese bildet auch in dem Zukunftsbilde der späteren Anschauung die massgebende Grundlage. Je nachdem aber auf diese Grundlage die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der späteren Anschauung stärker oder schwächer, so oder so umgestaltend einwirken, wird das alte Bild bald mehr bald weniger, bald in der einen bald in der andern Weise eigenthümlich modificirt und ergänzt.

Aber ist überhaupt diese Hoffnung stets im Volke lebendig geblieben? Ist sie nicht mit dem Absterben der alten Prophetie auch selbst abgestorben und erst etwa durch die christliche Bewegung zu neuem Leben erweckt worden? Letzteres ist mehrfach behauptet worden, namentlich sofern es sich um die messianische Idee im engeren Sinne, um die Erwartung eines messianischen Königs handelt. Man meint, diese sei erst durch das Auftreten Jesu Christi wieder angeregt und dadurch auch in den Kreisen des Judenthums erst wieder lebendig geworden. In summarischer Weise ist diese Behauptung aufgestellt worden von Bruno Bauer und Volkmar; besonnener und mit besserer Begründung von Holtzmann in seiner Abhandlung vom J. 1867 (anders in seiner Neutestamentl. Theologie 1897). Des letzteren Aufstellungen sind etwa diese. Nachdem in den letzten Jahrhunderten vor Christo die messianische Idee fast völlig erloschen war, sei sie auf dem Wege gelehrter Thätigkeit „vermittelst rein literarischer Forschung" reconstruirt worden. Dieser Process der Neubildung sei zwar zur Zeit Jesu schon im Gange gewesen, habe seinen Abschluss aber erst in der christlichen Zeit und unter theilweisem Einflusse christlicher Ideen

erhalten. Im Volksbewusstsein sei die messianische Idee zur Zeit Christi noch keineswegs lebendig gewesen. Ein wesentlicher Unterschied der späteren schulmässigen von der früheren prophetischen Messiasidee sei der, dass von den Propheten das Auftreten des Messias erst erwartet werde, nachdem zuvor Gott selbst in einer Entscheidungsschlacht die feindlichen Mächte vernichtet habe, während nach der späteren Dogmatik der Messias erscheine, um Gericht zu halten, und zwar ein Gericht in forensischer Form. Indem wir den letzteren Punkt vorläufig dahingestellt lassen, können wir das Urtheil über diese Ansicht dahin zusammenfassen, dass sie zwar entschieden im Rechte ist, wenn sie den schulmässigen Charakter der späteren Messiasidee betont, im Unrechte aber, wenn sie den letzten Jahrhunderten vor Christo die Messiasidee so gut wie gänzlich abspricht und auch zur Zeit Jesu sie noch nicht in's Volksbewusstsein übergegangen sein lässt. In Wahrheit ist die messianische Idee wohl nie ganz erstorben gewesen, wenigstens nicht in ihrer allgemeineren Form, als Hoffnung auf eine bessere Zukunft des Volkes. Jedenfalls ist sie in den letzten Jahrhunderten vor Christo und namentlich zur Zeit Christi wieder sehr lebendig gewesen, wie gerade der Verlauf der evangelischen Geschichte zeigt: ohne dass Jesus etwas zur Belebung derselben thut, erscheint sie durchweg als im Volke lebendig. Und zwar tritt sie in der Regel auch schon in den letzten Jahrhunderten vor Chr. nicht nur in ihrer allgemeinen Form als Hoffnung auf eine bessere Zukunft des Volkes auf, sondern auch speciell als Hoffnung auf einen messianischen König. Dies wird erhellen, wenn wir im Folgenden 1) die Entwickelung der messianischen Idee in ihrem geschichtlichen Verlaufe darstellen und sodann 2) eine systematische Uebersicht der messianischen Dogmatik geben.

II. Geschichtlicher Ueberblick.

Von tiefgehendem Einfluss auf die Gestaltung der messianischen Idee waren die (zwischen 167—165 vor Chr. entstandenen) Weissagungen des Buches Daniel. In der Zeit der Drangsal (עֵת צָרָה 12, 1), welche durch die wahnsinnigen Massregeln des Antiochus Epiphanes über Israel hereingebrochen war, weissagt der Prophet die nahe Errettung. Gott selbst wird Gericht halten über die Reiche dieser Welt und wird ihnen die Macht und die Herrschaft nehmen und sie vertilgen und vernichten für immer. Aber „die Heiligen des Höchsten" werden das Reich empfangen und werden es besitzen immer und immerdar. Alle Völker und Nationen und Zungen werden

ihnen dienen; und ihr Reich wird nie zerstöret (7, 9—27. 2, 44). Auch die entschlafenen Gerechten werden daran Theil haben; denn sie werden erwachen aus dem Erdenstaube zu ewigem Leben; die Abtrünnigen aber zu ewiger Schmach (12, 2). Ob der Verfasser jenes Reich der Heiligen des Höchsten mit einem messianischen König an der Spitze gedacht hat, ist nicht zu ersehen. Jedenfalls wird ein solcher nicht erwähnt. Denn der in Gestalt eines Menschen (כְּבַר אֱנָשׁ 7, 13) Erscheinende ist keineswegs der persönliche Messias, sondern, wie der Verfasser in der Auslegung deutlich und ausdrücklich sagt, das Volk der Heiligen des Höchsten (7, 18. 22. 27). Wie die Weltreiche durch Thiere dargestellt werden, welche aus dem Meere aufsteigen, so wird das Reich der Heiligen durch eine menschliche Gestalt dargestellt, welche aus den Wolken des Himmels herabkommt. Das Aufsteigen aus dem Meere, d. h. aus dem Abgrunde, deutet auf den widergöttlichen Ursprung jener; das Kommen vom Himmel auf den göttlichen Ursprung dieses. Der Kern der messianischen Hoffnung Daniel's ist also die Weltherrschaft der Frommen (s. bes. 2, 44. 7, 14. 27). Und zwar denkt der Verfasser diese nicht, wie es nach Cap. 7 scheinen könnte, durch einen blossen Richterspruch Gottes herbeigeführt. Vielmehr sagt er 2, 44 ausdrücklich, dass das Reich der Heiligen die widergöttlichen Weltreiche „zermalmen und vernichten", d. h. also doch mit Waffengewalt überwinden werde, freilich unter Gottes Beistand und nach seinem Willen. Beachtung verdient noch, dass in unserem Buche deutlich und bestimmt die Hoffnung einer leiblichen Auferstehung ausgesprochen ist (12, 2). — Die messianische Hoffnung ist demnach hier ebenso wie früher die Hoffnung auf eine herrliche Zukunft des Volkes, aber mit der doppelten Modification, dass das künftige Reich Israel's als ein Weltreich gedacht ist und dass auch alle verstorbenen Frommen daran Theil haben werden.

In den Apokryphen des Alten Testamentes[3]) tritt die messianische Hoffnung wenig hervor, was doch nur theilweise in dem vorwiegend geschichtlichen oder didaktischen Inhalte dieser Schriften begründet ist. Die meisten derselben sind vielmehr Zeugnisse dafür, dass die messianische Hoffnung eben damals, als sie durch Daniel neu belebt wurde, im Allgemeinen stark verblasst war. Dies gilt vor allem von Jesus Sirach. Nur ganz allgemeine Grundzüge

---

3) Vgl. hierzu: *Bergquist, An idea Messiae in apocryphis V. T. sit obvia. Lund* 1826. De Wette, Biblische Dogmatik S. 160 f. Oehler in Herzog's Real-Enc. Bd. IX, S. 422—425 (2. Aufl. IX, 653—655). Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee S. 78 f. 84 f. *Drummond, The Jewish Messiah p.* 196 *sqq.*

finden wir bei ihm, wie die Erwartung eines Strafgerichts über die Heiden (*Sirach* 32, 18. 19. 33, 1 ff.), einer Erlösung Israel's von seinen Uebeln (*Sirach* 50, 24), einer Sammlung der Zerstreuten (33, 11). Politisch ist der Verfasser ganz zufrieden mit den herrschenden Hohenpriestern und denkt nicht an die Erneuerung der davidischen Dynastie[4]). Letztere Erwartung liegt auch dem Verfasser des ersten Makkabäerbuches ferne, der seinerseits in der Dynastie der Hasmonäer die Bürgschaft für Israel's Grösse sieht[5]). Sonst finden wir etwa die Erwartung, dass Gott über die Heiden Gericht halten (*Judith* 16, 17) und die Zerstreuten Israel's wieder zu einem Volke sammeln werde (II *Makk.* 2, 18. *Baruch* 2, 27—35. 4, 36—37. 5, 5—9); dass das Volk auf ewig gegründet sein werde (II *Makk.* 14, 15). Der Verfasser des Buches Tobit hofft nicht nur, dass die Gerechten gesammelt und das Volk Israel erhöhet und Jerusalem auf's prächtigste mit Gold und Edelsteinen neu gebaut werde (*Tobit* 13, 12—18. 14, 7), sondern auch, im Anschluss an einige Propheten des A. T.'s, dass alle Heiden sich zum Gott Israel's bekehren werden (*Tobit* 13, 11. 14, 6—7). — In der hellenistischen Weisheit Salomonis tritt begreiflicherweise das nationale Moment völlig zurück; ja der Verfasser kann vermöge seiner platonisirenden Anthropologie das wahre Heil für die Seele erst nach dem Tode erwarten. Für ihn ist daher das Wesentliche, dass die verstorbenen Gerechten einst Gericht halten werden über die Heiden (*Sap. Sal.* 3, 8. 5, 1; vgl. I *Kor.* 6, 2 f.). Ganz unbe-

---

4) Im Anschluss an ältere Darstellungen habe ich in der 2. Aufl. dieses Buches dem Jesus Sirach auch die Erwartung einer ewigen Dauer des Volkes Israel (37, 25. 44, 13), ja einer ewigen Dauer der Dynastie David's (47, 11) zugeschrieben. Mit Recht hat *Isr. Lévi*, *Revue des études juives t.* XXXIV, 1897, *p.* 44—48 dagegen Einsprache erhoben. Erstere Erwartung ist wenigstens nicht in solcher Bestimmtheit von Jesus Sirach ausgesprochen. *Cap.* 37, 25 fehlt im Syrer und stört den Zusammenhang, ist also höchst wahrscheinlich interpolirt. *Cap.* 44, 13 heisst es zwar im Griechischen, dass „die Nachkommenschaft" der Väter (*σπέρμα αὐτῶν*) in Ewigkeit bleibet; nach dem Hebräischen und Syrischen aber „ihr Gedächtniss". Dass letzteres richtig ist, zeigt der Parallelismus (*ἡ δόξα αὐτῶν οὐκ ἐξαλειφθήσεται*). Von einer ewigen Dauer der Dynastie David's spricht der Siracide nirgends, sondern er sagt 47, 11 nur, dass Gott David's Macht gross gemacht habe *εἰς αἰῶνα*, d. h. während seines ganzen Lebens (denn nur an seine persönliche Macht ist nach dem Zusammenhang zu denken).

5) Wenn I *Makk.* 2, 57 dem sterbenden Mattathias die Worte in den Mund gelegt werden *Δαυὶδ . . . . ἐκληρονόμησε θρόνον βασιλείας εἰς αἰῶνα αἰῶνος* oder nach besserer Lesart *εἰς αἰῶνας*, so ist nur an eine lange, nicht an eine ewige Dauer von David's Dynastie zu denken. S. Grimm zu d. St.

gründet ist die in der älteren Exegese herrschende Deutung des Gerechten in *Sap. Salom.* 2, 12—20 auf den Messias[6]).

Ein Hauptpunkt, durch welchen die religiöse Hoffnung der älteren Apokryphen (Sirach, Judith, Tobit, I Makkabäer) von der messianischen Hoffnung der späteren Zeit sich unterscheidet, ist das Fehlen der Auferstehungshoffnung[7]). Die genannten Schriften stehen in dieser Hinsicht noch ganz auf dem Boden der altisraelitischen Anschauung: die Verstorbenen führen in der Scheol nur ein schattenhaftes Dasein; ein seliges Leben nach dem gegenwärtigen giebt es nicht. Die durch das Buch Daniel bezeugte Auferstehungshoffnung ist also im zweiten Jahrhundert vor Chr. noch nicht Allgemeingut geworden, wie sie ja in gewissen Kreisen (bei den Sadducäern) niemals durchgedrungen ist. Nur im II. Makkabäerbuche tritt sie deutlich hervor (II *Makk.* 7, 9. 14. 23. 29. 36. 12, 43—44). Die hellenistische Weisheit Salomonis hat statt dessen die Erwartung eines seligen Fortlebens nach dem Tode (3, 1—9. 4, 7. 5, 16. 6, 20).

In reicher Fülle ergiesst sich der Strom messianischer Weissagung in den um 140 vor Chr. entstandenen ältesten jüdischen Sibyllinen. Freilich darf hierher nicht *Sibyll.* III, 286 *sq.* bezogen werden (*Καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα, Κρινεῖ δ' | ἄνδρα ἕκαστον ἐν αἵματι καὶ πυρὸς αὐγῇ*), wo vielmehr von Cyrus die Rede ist[8]). Auch auf den *υἱὸς θεοῖο* III, 775 kann man sich nicht berufen. Denn statt *υἱόν* ist nach Alexandre's richtiger Vermuthung zu lesen *νηόν*. Und vollends verkehrt ist es, unter der *κόρη*, in welcher nach *Sibyll.* III, 784—786 Gott wohnen wird, die Mutter des Messias zu verstehen (eine Deutung, zu welcher nach Langen's Vorgang[9]) selbst Weiffenbach[10]) sich hat verleiten lassen). Denn die *κόρη*, hebr. בְּתוּלָה, ist nichts anderes als Jerusalem. Aber nach Abzug aller dieser Stellen bleibt doch noch stehen, dass der ganze Abschnitt *Sibyll.* III, 652—794 fast ausschliesslich messiani-

6) Vgl. Reusch, Gehört Weisheit 2, 12—20 zu den messianischen Weissagungen? (Tüb. Theol. Quartalschr. 1864, S. 330—346).

7) Vgl. bes. Gröbler, Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr. (Theol. Stud. und Krit. 1879, S. 651—700). — Anders vom katholischen Standpunkte aus: Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. Testamente, 1890, S. 96—109.

8) Wie später auch Hilgenfeld zugegeben hat (Zeitschr. für w. Th. 1871, S. 36), nachdem er es früher bestritten hatte (Apokalyptik S. 64. Zeitschr. 1860, S. 315).

9) Das Judenthum in Palästina S. 401 ff.

10) *Quae Jesu in regno coelesti dignitas sit p.* 50 *sq.*

schen Inhalts ist, wenn auch des messianischen Königs nur im Eingang desselben kurz Erwähnung geschieht. Vom Aufgang her (*ἀπ' ἠελίοιο*), so heisst es hier, wird Gott senden einen König, welcher allem Krieg auf Erden ein Ende machen wird, die Einen tödtend, den Andern die gegebenen Verheissungen erfüllend. Und er wird dies nicht nach eigenem Rathe thun, sondern den Befehlen Gottes gehorchend [11]). Bei seinem Auftreten (denn dies ist wohl die Meinung des Verfassers) sammeln sich die Könige der Heiden noch einmal zu einem Angriff gegen den Tempel Gottes und das heilige Land. Rings um Jerusalem herum bringen sie ihre Götzenopfer dar. Aber mit gewaltiger Stimme wird Gott zu ihnen reden; und alle kommen um durch die Hand des Unsterblichen. Die Erde wird erbeben, und die Berge und die Hügel werden einstürzen, und der Erebus wird erscheinen. Und die Heidenvölker werden umkommen durch Krieg und Schwert und Feuer, weil sie gegen den Tempel ihre Speere geschwungen haben (663—697). Dann werden die Kinder Gottes in Ruhe und Frieden leben, da die Hand des Heiligen sie beschützt (698—709). Und die Heidenvölker, die dies sehen, werden gegenseitig sich selbst ermuntern, Gott zu loben und zu preisen und seinem Tempel Gaben zu senden und sein Gesetz anzunehmen, da es das gerechteste ist auf der ganzen Erde (710—726). Unter allen Königen der Erde wird dann Friede herrschen (743—760). Und Gott wird e i n e w i g e s R e i c h aufrichten ü b e r a l l e M e n s c h e n. Von der ganzen Erde wird man Geschenke zum Tempel Gottes bringen. Und die Propheten Gottes werden das Schwert niederlegen; denn sie sind Richter der Menschen und gerechte Könige. Und Gott wird wohnen auf Zion, und allgemeiner Friede wird herrschen auf Erden (766—794). — Das Hauptgewicht fällt dem Verfasser, wie man sieht, darauf, dass bei allen Völkern der Erde Gottes Gesetz zur Geltung und Anerkennung gelangt. Doch erwartet er nicht allein dies, sondern auch die Aufrichtung eines ewigen Reiches über alle Menschen (766—767: *βασιλήϊον εἰς αἰῶνας πάντας ἐπ' ἀνθρώπους*) mit Jerusalem als theokratischem Mittelpunkte. Des gottgesandten Königs gedenkt er zwar nur im Eingang (652—656) als des Werkzeuges Gottes zur Herstellung des allgemeinen Weltfriedens. Aber ohne Zweifel ist er

11) *Sibyll.* III, 652—656:
Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα,
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο,
Οὓς μὲν ἄρα κτείνας, οἷς δ' ὅρκια πιστὰ τελέσσας.
Οὐδέ γε ταῖς ἰδίαις βουλαῖς τάδε πάντα ποιήσει,
Ἀλλὰ θεοῦ μεγάλοιο πιθήσας δόγμασιν ἐσθλοῖς.

auch als Mittelursache zu denken, wenn es Vers 689 heisst, dass Gott durch Krieg und Schwert (*πολέμῳ ἠδὲ μαχαίρῃ*) die anstürmenden Heiden vertilgt. Und wenn in dem Reiche des Friedens nur im Allgemeinen die Propheten Gottes (*θεοῦ μεγάλοιο προφῆται*, d. h. wohl die Israeliten „die Heiligen des Höchsten", wie sie bei Daniel heissen) als Richter und Könige genannt werden (780—781), so ist doch ein theokratischer König an ihrer Spitze durch die Worte des Verfassers wenigstens nicht ausgeschlossen. In jedem Falle verdient es bemerkt zu werden, dass selbst ein Alexandriner bei seinem Gemälde der Zukunft des gottgesandten Königs nicht entrathen kann.

Verhältnissmässig wenig Messianisches enthält die Grundschrift des Buches Henoch (im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts vor Chr.). Es kommt hier namentlich der Schluss der Geschichts-Vision, nämlich *c.* 90, 16—38, in Betracht. Der Verfasser erwartet zunächst einen letzten gewaltigen Angriff der heidnischen (d. h. hier vorwiegend der syrischen) Macht, der aber durch Gottes wunderbares Eingreifen vereitelt wird (90, 16—19). Dann wird ein Thron errichtet in dem lieblichen Lande, und Gott setzt sich zum Gerichte. Es werden zunächst die gefallenen Engel und die abgefallenen Israeliten verstossen in die feurige Tiefe (90, 20—27). Dann wird das alte Jerusalem (denn das „Haus" ist Jerusalem) weggeschafft, und Gott bringt ein neues Jerusalem und stellt es an dem Orte auf, wo das alte gestanden (90, 28—29). In diesem neuen Jerusalem wohnen die frommen Israeliten; und die Heiden huldigen ihnen (90, 30). Hierauf erscheint (unter dem Bilde eines weissen Farren) der Messias, und alle Heiden flehen ihn an und bekehren sich zu Gott dem Herrn (90, 37—38). — In sehr charakteristischer Weise tritt hier der transcendente Charakter der späteren messianischen Idee hervor: das neue Jerusalem hat mit dem alten nichts gemein; es wird auf wunderbare Weise vom Himmel herabgebracht. — Bemerkenswerth ist aber, dass ebenfalls in den ältesten Stücken des Buches Henoch (ob von demselben Verfasser oder einem anderen, mag hier dahingestellt bleiben) für die einzelnen Individuen nicht ein ewiges, sondern nur ein langes und glückliches Leben in dieser Welt erwartet wird (1, 8. 5, 7—9. 10, 9—11, 2. *c.* 24—25). Die religiösen Hoffnungen für den Einzelnen bewegen sich also hier noch auf derselben Linie wie bei Jesus Sirach.

| In volleren Farben und schärferen Umrissen tritt uns die Gestalt des messianischen Königs in dem zur Zeit des Pompejus (63—48 vor Chr.) entstandenen *Psalterium Salomonis* entgegen. Diese Psalmen sind schon darum lehrreich, weil der Verfasser

beides betont: sowohl dass Gott selbst Israel's König ist (XVII, 1), als auch dass das Königthum des Hauses David's nicht ausgehen wird vor Gott (XVII, 5). Es darf also, wo Ersteres geschieht, nicht ohne Weiteres angenommen werden, dass Letzteres ausgeschlossen sei. Die Sehnsucht nach dem davidischen König ist bei dem Verfasser besonders lebendig, da Jerusalem zu seiner Zeit unter die heidnische Obmacht der Römer gerathen war, und auf das sadducäisch gesinnte Fürstenhaus der Hasmonäer keine Hoffnungen für die Zukunft gebaut werden konnten. So hofft er denn, dass Gott erwecke einen König aus David's Haus, dass er herrsche über Israel und zerschmettere seine Feinde und reinige Jerusalem von den Heiden (XVII, 23—27). Derselbe wird versammeln ein heiliges Volk und wird die Stämme des Volkes richten und nicht lassen Ungerechtigkeit in ihrer Mitte weilen und wird sie vertheilen nach ihren Stämmen im Lande, und kein Fremdling wird unter ihnen wohnen (XVII, 28—31). Und heidnische Nationen werden ihm dienen und werden nach Jerusalem kommen, um als Gaben zu bringen die ermatteten Kinder Israel's und zu sehen die Herrlichkeit des Herrn. Und er ist ein gerechter, von Gott gelehrter König (XVII, 32—35). Und nicht ist Ungerechtigkeit in jenen Tagen. Denn alle sind Heilige. Und ihr König ist der Gesalbte des Herrn [12]). Nicht wird er auf Ross und Reiter sein Vertrauen setzen. Denn der Herr selbst ist sein König. Und er wird schlagen die Erde durch das Wort seines Mundes in Ewigkeit (XVII, 36—39). Segnen wird er das Volk des Herrn mit Weisheit. Und er ist rein von Sünde. Und er wird herrschen über ein grosses Volk und nicht schwach sein. Denn Gott macht ihn stark durch seinen heiligen Geist. In Heiligkeit wird er sie alle führen, und nicht ist Hochmuth unter ihnen (XVII, 40—46). Dies ist die Schönheit des Königs von Israel. Selig sind, die geboren werden in jenen Tagen (XVII, 47—51). — Wie es scheint, erwartet der Verfasser nicht überhaupt gottesfürchtige Könige aus dem Hause David's, sondern einen einzigen, von Gott mit wunderbaren Kräften ausgerüsteten Messias, der von Sünde rein und heilig ist (XVII, 41. 46), den Gott durch den heiligen Geist mächtig und weise gemacht hat

---

12) *Χριστὸς κύριος* XVII, 36 ist wahrscheinlich falsche Uebersetzung für מְשִׁיחַ יְהֹוָה, wie *Thren.* 4, 20. In *Cap.* XVIII, 8 ist *Χριστοῦ κυρίου* zu erklären nach dem vorhergehenden *Χριστοῦ αὐτοῦ* (XVIII, 6), also *κυρίου* abhängig von *Χριστοῦ* (Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer S. 132). Im *Ev. Luc.* kommt beides vor (2, 11 *Χριστὸς κύριος*, 2, 26 *τὸν Χριστὸν κυρίου*). Noch anderes Material s. bei *Ryle and James*, *Psalms of the Pharisees*, 1891, *p.* 141 *sq.*

(XVII, 42), und der darum seine Feinde nicht mit äusseren Waffen, sondern durch das Wort seines Mundes schlägt (XVII, 39, nach *Jesaja* 11, 4). Trotz dieser Idealisirung ist er aber doch ganz als weltlicher Herrscher, als wirklicher König Israel's vorgestellt. — Vgl. überhaupt auch Ps. XVIII, 6—10, und speciell Ps. XI (Sammlung der Zerstreuten) und III, 16; XIV, 2 ff. (Auferstehung der Frommen).

Wie die salomonischen Psalmen veranlasst sind durch den Druck der pompejanischen Zeit, so ein jüngeres sibyllinisches Stück (*Orac. Sibyll.* III, 36—92) durch die Gewaltherrschaft des Antonius und der Kleopatra in Aegypten. Damals, als Rom auch über Aegypten die Herrschaft erlangt hatte, erwartet der Sibyllist den Anbruch des Gottesreiches auf Erden und das Kommen eines heiligen Königs, der auf ewig jegliches Land beherrschen wird. Die betreffende Stelle (III, 46—50) lautet wörtlich:

Αὐτὰρ ἐπεὶ Ῥώμη καὶ Αἰγύπτου βασιλεύσει,
Εἰς ἓν ἰθύνουσα, τότε δὴ βασιλεία μεγίστη
Ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποισι φανεῖται.
Ἥξει δ' ἁγνὸς ἄναξ, πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων
Εἰς αἰῶνας πάντας, ἐπειγομένοιο χρόνοιο.

Der unsterbliche König, dessen Reich bei den Menschen erscheinen wird, ist natürlich Gott selbst. Dagegen kann unter dem *ἁγνὸς ἄναξ*, der auf ewig jeglichen Landes Scepter innehaben wird, kein anderer verstanden werden, als der Messias. Auch hier finden wir, wie bei den salomonischen Psalmen, den persönlichen Messias und die Idee des Königthums Gottes unmittelbar beisammen.

Wenn schon in den salomonischen Psalmen die Gestalt des messianischen Königs das Mass des Gemein-menschlichen überragt, so tritt diese Seite noch weit stärker hervor in den Bilderreden des Buches Henoch (*c.* 37—71). Das Bild des Messias wird hier vorwiegend im Anschluss an das Buch Daniel gezeichnet, indem unter dem „Menschensohn" die Person des Messias verstanden und das Kommen vom Himmel im eigentlichen Sinne genommen, daher dem Messias Präexistenz zugeschrieben wird. Aber leider ist die Abfassungszeit dieser Bilderreden so unsicher, dass wir darauf verzichten müssen, sie hier in die geschichtliche Entwickelung einzureihen. Nur bei der systematischen Uebersicht kann von ihnen Gebrauch gemacht werden.

Ein Zeugniss für die Existenz der messianischen Hoffnung zur Zeit des Herodes ist die Erzählung des *Josephus Antt.* XVII, 2, 4. Die Pharisäer sollen dem Pheroras, dem Bruder des Herodes, verheissen haben, dass die Herrschaft des Herodes und seines Ge-

schlechtes aufhören und an ihn und seine Kinder übergehen werde. Zugleich sollen aber die Pharisäer einem Eunuchen **Bagoas** verheissen haben, dass er Vater und Wohlthäter heissen werde durch Ausspruch des künftigen Königs, der ihm, da alles in seine Hand gelegt sei, die Kraft der Ehe und Kinder-Erzeugung gewähren werde [13]). Dieser künftige König, der dem Eunuchen die Zeugungskraft wiedergiebt, ist natürlich nicht Pheroras, sondern der Messias (nach *Jesaja* 56, 3: Der Verschnittene wird nicht sagen: ich bin ein dürrer Baum). Entweder hat also Pheroras die Reden der Pharisäer von dem bevorstehenden Sturze der herodianischen Herrschaft und dem kommenden Könige verkehrter Weise auf sich bezogen, oder es hat nur Herodes, dem diese Reden zu Ohren gekommen sind, eine solche Beziehung angenommen [14]).

In schönen, schwungvollen Worten weissagt die etwa um den Beginn der christlichen Zeitrechnung entstandene *Assumptio Mosis* den Anbruch des Reiches Gottes. Nachdem der Verfasser eine Zeit der Drangsal wie unter Antiochus Epiphanes in Aussicht gestellt hat, fährt er *c.* 10 fort: „Dann wird erscheinen sein Reich unter aller Creatur; und der Teufel wird ein Ende haben; und die Traurigkeit wird mit ihm dahingehen. Denn erheben wird sich der Himmlische von dem Sitze seines Reiches; und er wird ausgehen von seiner | heiligen Wohnung mit Grimm und Zorn um seiner Kinder willen. Und erzittern wird die Erde bis an ihre Enden, und die hohen Berge werden geniedrigt werden, und die Hügel werden fallen. Die Sonne wird kein Licht geben, und der Mond sich in Blut verwandeln (vgl. Joel 3, 4), und der Sternkreis in Verwirrung gerathen. Und das Meer wird zum Abgrund zurückweichen, und die Wasserquellen werden ausbleiben, und die Flüsse vertrocknen. Denn erheben wird sich Gott der Höchste, der allein Ewige, und wird hervortreten und die Heiden züchtigen und alle ihre Götzen vernichten. Dann wirst du glücklich sein Israel und wirst auf den Nacken und die Flügel des Adlers treten (vgl. hierzu unten III, 8). Und erhöhen wird dich Gott und wird machen, dass

---

13) *Jos. Antt.* XVII, 2, 4 *fin.*: *ἦρτο δὲ ὁ Βαγώας ὑπ' αὐτῶν ὡς πατήρ τε καὶ εὐεργέτης ὀνομασθησόμενος τοῦ ἐπικατασταθησομένου προρρήσει βασιλέως, κατὰ χεῖρα γὰρ ἐκείνῳ τὰ πάντ' εἶναι, παρέξοντος αὐτῷ γάμου τε ἰσχὺν καὶ παιδώσεως τέκνων γνησίων.* — Die herkömmlichen Uebersetzungen des Josephus geben *προρρήσει* falsch wieder und finden in der Stelle den Unsinn, dass Bagoas der Vater eben des Königs heissen werde, der ihm die Zeugungskraft wiedergiebt!!

14) Vgl. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer S. 25. Anders: *Holwerda, Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Tweede Reeks, deel* II, 1872, *p.* 106—117.

du am Sternenhimmel schwebest; und du wirst erblicken von oben herab deine Feinde auf Erden, und wirst sie erkennen und dich freuen und Dank sagen und bekennen deinem Schöpfer". — Dass in diesem grossartigen Zukunftsgemälde des messianischen Königs nicht Erwähnung geschieht, ist wohl nicht zufällig, wofern es richtig ist, dass der Verfasser der Partei der Zeloten angehört (s. unten § 32). Unter dieser Voraussetzung würde sich jener Umstand, wie Wieseler[15]) mit Recht bemerkt, daraus erklären, dass das Ideal des Verfassers nicht ein monarchisch, sondern, wenn wir so sagen dürfen, ein demokratisch verfasstes Gottesreich ist.

Ebenfalls ohne Erwähnung eines messianischen Königs und überhaupt nur in allgemeinen Umrissen schildert das **Buch der Jubiläen** die Zeit der Freude und Wonne, welche für Israel eintreten wird, wenn es sich bekehrt[16]). „Die Tage werden anfangen zu wachsen, und die Menschenkinder werden älter werden, von Geschlecht zu Geschlecht und von Tag zu Tag, bis dass ihre Lebenszeit sich 1000 Jahren nähert. Und keinen Alten und Lebenssatten wird es geben, sondern sie alle werden wie Kinder und Knaben sein, und werden alle ihre Tage in Frieden und Freude vollenden und leben, ohne dass ein Satan oder sonst ein böser Verderber da wäre; denn alle ihre Tage werden Tage des Segens und der Heilung sein. In jener Zeit wird der Herr seine Diener heilen; und sie werden sich erheben und werden immerdar tiefen Frieden schauen und ihre Feinde wieder verfolgen. Und sie werden es sehen und danken und sich freuen mit Freuden bis in Ewigkeit. Und sie werden sehen an ihren Feinden alle ihre Strafgerichte und all ihren Fluch. Und ihre Gebeine zwar werden in der Erde ruhen, ihr Geist aber wird viele Freude haben; und sie werden erkennen, dass der Herr es ist, der das Gericht hält und der Gnade übt an Hunderten und an Tausenden | und an allen, die ihn lieben". — Während hier nur im Allgemeinen gesagt ist, dass die Diener des Herrn „ihre Feinde wieder verfolgen werden", wird an einer andern Stelle dem Samen Jakob's bestimmt die **Weltherrschaft** verheissen[17]). Gott sprach zu Jakob: „Ich bin der Herr dein Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat. Ich will dich wachsen lassen und dich gar sehr mehren; und Könige sollen aus dir hervorgehen und überall herrschen und wo nur ein Tritt von Menschenkindern hintritt. Und ich will deinem Samen die ganze Erde geben, welche unter dem Himmel ist, und sie sollen nach Willkür herrschen über alle Völker; und

15) Jahrbücher für deutsche Theologie 1868, S. 645.
16) Ewald's Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft, Jahrg. III, S. 24.
17) Ewald's Jahrbücher III, 42.

darnach sollen sie die ganze Erde an sich ziehen und sie ererben auf Ewigkeit".

Ein sehr charakteristisches Zeugniss für die Intensität der messianischen Hoffnung im Zeitalter Jesu Christi ist es, dass selbst ein Moralist wie Philo das zu erwartende Glück der Frommen und Tugendhaften in dem Rahmen und mit den Farben der jüdisch-nationalen Erwartungen schildert[18]. Zwei Stellen seiner Schrift „Ueber die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen" kommen hier namentlich in Betracht (*De exsecrationibus* § 8—9, *ed. Mang.* II, 435 *sq.*, und *De praemiis et poenis* § 15—20, *ed. Mang.* II, 421—428). An der ersteren Stelle spricht er die Hoffnung aus, dass alle Israeliten, oder vielmehr alle, die sich zu Gottes Gesetz bekehren (denn darauf, nicht auf die leibliche Abstammung von Abraham kommt es ihm an), sich im heiligen Lande versammeln werden. „Wenn sie auch am Ende der Erde sich befinden als Sklaven bei ihren Feinden, die sie gefangen weggeführt haben, so werden sie doch wie auf ein gegebenes Zeichen an einem Tage alle befreit werden, weil ihre plötzliche Wendung zur Tugend ihre Gebieter in Erstaunen setzt. Diese werden sie nämlich entlassen, da sie sich schämen, über Bessere zu herrschen. Wenn dann diese unerwartete Freiheit denen zu Theil wird, die zuvor zerstreut waren in Hellas und im Barbarenlande, auf den Inseln und auf dem Festlande, so werden sie auf einen Antrieb von überallher nach dem ihnen angewiesenen Orte hineilen, geführt von einer göttlichen übermenschlichen Erscheinung, welche, allen Anderen unsichtbar, nur den Geretteten sichtbar ist[19] ..... Wenn sie nun angekommen sind, so werden | die zerfallenen Städte wieder aufgebaut und die Wüste wieder bewohnt werden, und das unfruchtbare Land wird sich verwandeln in Fruchtbarkeit". — An der andern Stelle (*De praemiis et poenis* § 15 *sqq.* *Mang.* II, 421 *sqq.*) beschreibt Philo die Zeit des Glückes und Friedens, welche anbrechen wird, wenn die Menschen sich zu Gott bekehren. Vor allem werden sie sicher sein vor wilden Thieren. „Bären und Löwen und Panther und indische Elephanten und Tiger und überhaupt alle Thiere von un-

18) Vgl. über das Messianische bei Philo: Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie I, 495—534. Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I, 432—438. J. G. Müller, Die messianischen Erwartungen des Juden Philo. Basel 1870 (25 S. 4.).

19) *ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς.* — Dass diese göttliche Erscheinung nicht der Messias ist, sondern eine der Feuersäule beim Zug durch die Wüste analoge Erscheinung, sollte kaum der Erwähnung bedürfen.

bezwinglicher Stärke und Kraft werden von der einsamen Lebensweise zur gesetzmässigen sich wenden; und von dem Verkehre mit Wenigen nach Art der Heerden-Thiere an den Anblick des Menschen sich gewöhnen, der von ihnen nicht mehr, wie früher, angegriffen, sondern als Gebieter gefürchtet wird; und sie werden ihn als ihren natürlichen Herrn verehren. Einige werden sogar, mit den zahmen Thieren wetteifernd, wie die Schoosshündchen durch Schweifwedeln ihre Huldigung ihm darbringen. Auch das Geschlecht der Skorpionen und Schlangen und andern Gewürmes wird dann kein schädliches Gift mehr haben" (§ 15). Ein weiteres Gut dieser Zeit ist der Friede unter den Menschen. Denn diese werden sich schämen, wilder zu sein als die unvernünftigen Thiere. Und wer etwa den Frieden zu stören versucht, der wird vertilgt werden. „Denn ausgehen wird ein Mann, sagt die Weissagung (LXX *Num.* 24, 7), welcher zu Felde zieht und Krieg führt und grosse und volkreiche Nationen bezwingen wird, indem Gott selbst den Heiligen seine Hülfe sendet. Diese besteht in unerschütterlicher Kühnheit der Seele und unbezwingbarer Kraft des Leibes, von welchen Eigenschaften jede für sich den Feinden furchtbar ist, denen aber, wenn sie vereinigt sind, nichts Widerstand zu leisten vermag. Einige der Feinde aber werden, wie die Weissagung sagt, nicht einmal gewürdigt, durch Menschenhand umzukommen. Ihnen wird er [Gott] Schwärme von Wespen entgegenstellen, welche zu schmachvollem Untergang kämpfen für die Heiligen. Diese aber [statt *τοῦτον* ist wohl zu lesen *τούτους*, nämlich die Heiligen] werden nicht nur den Sieg im Kampf ohne Blutvergiessen sicher haben, sondern auch unbezwingbare Gewalt der Herrschaft zum Heile der Unterthanen, welche aus Liebe oder Schrecken oder Ehrfurcht sich unterwerfen. Denn drei Eigenschaften, welche die grössten sind und eine unzerstörbare Herrschaft begründen, besitzen sie [die Heiligen]: Heiligkeit und gewaltige Kraft und Wohlthätigkeit (*σεμνότητα καὶ δεινότητα καὶ εὐεργεσίαν*); wovon die erste Ehrfurcht erzeugt, die zweite Schrecken, die dritte Liebe. Sind sie aber harmonisch in der Seele vereinigt, so erzeugen sie Unterthanen, welche den Herrschern gehorsam sind" (§ 16). Als weitere Güter der messianischen Zeit erwähnt Philo dann auch noch Reichthum und Wohlstand (§ 17—18), Gesundheit und Kraft des Körpers (§ 20). — Man sieht, dass er trotz seines Bestrebens, überall auf das Ethische den Hauptnachdruck zu legen, sich doch den volksthümlichen Vorstellungen nicht zu entziehen vermochte. Auch er erwartet nach Verwirklichung des ethischen Ideals eine Zeit äusseren Glückes und Wohlstandes für die Frommen und Tugendhaften, wozu auch

dies gehört, dass sie die Herrschaft haben auf Erden. Und in diesem Bilde fehlt auch der messianische König nicht. Denn wer anders als dieser sollte gemeint sein mit jenem Manne, welcher zu Felde zieht und Krieg führt und grosse und volkreiche Nationen bezwingt? Je weniger aber ein solcher gottgesandter Herrscher durch die Grundanschauung Philo's gefordert ist, um so bemerkenswerther ist es, dass er doch von Philo in seine Beschreibung der messianischen Zeit mit aufgenommen wird.

Aber auch ohne solche Zeugnisse würde schon aus dem Neuen Testamente selbst erhellen, dass die messianische Idee in der Zeit vor Christo keineswegs im Volksbewusstsein erloschen war. Aus der Johannesfrage: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?" (*Mt.* 11, 3. *Luc.* 7, 19—20) ist ja zu sehen, dass man dem Kommenden entgegenharrte. Und der ganze Verlauf der evangelischen Geschichte — man denke nur an das Petrus-Bekenntniss (*Mt.* 16, 13ff. *Mc.* 8, 27ff. *Luc.* 9, 18ff.) — zeigt deutlich, dass Jesus, indem er sich als den Messias bekannte, nur an vorhandene Vorstellungen anknüpfte. Keineswegs ging er in erster Linie auf Weckung und Belebung der messianischen Hoffnung aus. Und doch finden wir, dass beim Einzug in Jerusalem das ganze Volk ihm als dem Messias zujauchzt (*Mt.* 21, *Mc.* 11, *Luc.* 19, *Joh.* 12). Solche Scenen sind nur zu erklären unter der Voraussetzung, dass schon vor seinem Auftreten die messianische Hoffnung im Volke lebendig war.

Für die nachchristliche Zeit bedarf dies ohnehin keines Beweises. Die zahlreichen politisch-religiösen Volksbewegungen zur Zeit der Procuratoren (44—66 n. Chr.) zeigen zur Genüge, mit welcher fieberhaften Spannung man einem wunderbaren Eingreifen Gottes in die Geschichte und dem Anbruche seines Reiches auf Erden entgegenharrte. Wie hätten sonst Leute wie Theudas und der Aegypter für ihre Verheissungen Hunderte und Tausende von Gläubigen finden können? Zu allem Ueberflusse gesteht selbst Josephus zu, dass die messianische Hoffnung einer der mächtigsten Hebel war in dem grossen Aufstande gegen Rom. Er selbst entblödet sich freilich nicht, die messianischen Weissagungen auf Vespasian zu deuten, worin er bei Tacitus und Suetonius gläubigen Beifall gefunden hat[20]).

20) Ueber die Messiasidee des Josephus s. Gerlach, Die Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Flavius Josephus (1863) S. 41—89. Langen in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1865, S. 39—51. *Holwerda, Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, tweede reeks, deel* II, 1872, *p.* 127—139. — Die betreffende Stelle lautet

Ueber den Stand der messianischen Hoffnung nach Zerstörung des Tempels, in den letzten Decennien des ersten Jahrhunderts nach Chr., geben uns die Apokalypsen Baruch's und Esra's reichhaltigen Aufschluss. Die Apokalypse Baruch's beschreibt den Verlauf des Endes der Dinge folgendermassen. Vor allem wird eintreten eine Zeit allgemeiner und furchtbarer Verwirrung. Die Menschen werden sich gegenseitig hassen und bekämpfen. Ehrlose werden über Angesehene herrschen, Niedrige über Hochberühmte, Gottlose über Helden sich erheben. Und Völker, welche Gott zuvor dazu bereitet hat (es ist wohl an Gog und Magog zu denken), werden kommen und kämpfen mit den Fürsten, welche übrig sind. Und es wird geschehen: Wer dem Kriege entronnen ist, wird durch das Erdbeben umkommen; und wer diesem entgangen ist, durch das Feuer; und wer diesem entronnen ist, durch den Hunger. Und wer von allen diesen Uebeln errettet ist, wird in die Hände des Messias überliefert werden (70, 2—10). Dieser nämlich wird geoffenbaret werden, und wird die Schaaren des letzten Weltreiches vernichten. Und der letzte Fürst, der noch übrig ist, wird gefesselt und nach dem Zion gebracht werden; und der Messias wird ihn seiner Gottlosigkeit überführen und ihn tödten (39, 7—40, 2). Ueberhaupt wird der Messias die Völker versammeln und den einen das Leben verleihen, die andern aber mit dem Schwerte vertilgen. Das Leben verleiht er denen, | welche sich dem Samen Jakob's unterwerfen. Vertilgt aber werden diejenigen, welche Israel bedrückt haben (72, 2—6). Dann wird er sich setzen auf den Thron seines

---

Bell. Jud. VI, 5, 4: *Τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. Τοῦτο οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον, καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν· ἐδήλου δ᾽ ἄρα τὴν Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν, ἀποδειχθέντος ἐπὶ Ἰουδαίας αὐτοκράτορος.* — Vgl. *Tacit. Hist.* V, 13: *Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur. Quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerant; sed volgus more humanae cupidinis sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati ne adversis quidem ad vera mutabantur.* — *Sueton. Vesp.* c. 4: *Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano, quantum postea eventu paruit, praedictum Judaei ad se trahentes rebellarunt.* — Es ist kaum zu bezweifeln, dass Tacitus und Suetonius lediglich (sei es direct oder indirect) aus Josephus geschöpft haben. Vgl. Gieseler, Kirchengesch. I, 1, S. 51. Bestritten wird es von Keim, in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XVII, 164 (Art. Vespasianus); auch von *Friedländer*, *Revue des études juives t.* XXX, 1895, *p.* 122—124, welcher meint, dass Tacitus und Suetonius sich hier auf die sibyllinischen Orakel beziehen.

Reiches in Ewigkeit[21]); und der Friede wird erscheinen, und Kümmerniss und Trübsal wird weichen von den Menschen, und Freude wird herrschen auf der ganzen Erde. Und die wilden Thiere werden kommen und den Menschen dienen; und Ottern und Drachen werden sich unmündigen Kindern unterwerfen. Und die Schnitter werden nicht matt und die Bauleute nicht müde werden (73—74; vgl. 40, 2—3). Und die Erde wird ihre Früchte zehntausendfältig geben. Und an einem Weinstock werden 1000 Reben, und an einer Rebe 1000 Trauben, und an einer Traube 1000 Beeren sein, und eine Beere wird ein Kor Wein geben[22]). Und das Manna wird wieder herabkommen vom Himmel, und man wird wieder essen von ihm in jenen Jahren (29, 5—8). Und nach Ablauf jener Zeit werden alle Todten auferstehen, Gerechte und Ungerechte, in derselben Gestalt und Leiblichkeit, welche sie ehedem gehabt haben. Darauf wird das Gericht gehalten werden. Und nach dem Gericht werden die Auferstandenen verwandelt werden. Die Leiber der Gerechten werden verwandelt in Lichtglanz; die der Gottlosen aber schwinden dahin und werden hässlicher denn zuvor. Und sie werden der Qual überliefert. Die Gerechten aber werden schauen die unsichtbare Welt und werden wohnen in den Höhen jener Welt. Und das Paradies breitet sich vor ihnen aus, und sie sehen die Schaaren der Engel, welche vor dem Throne Gottes stehen. Und ihre Herrlichkeit ist grösser denn die der Engel (*c.* 30 und 50—51. Vgl. 44, 15).

In allen wesentlichen Punkten mit Baruch übereinstimmend sind die eschatologischen Erwartungen des vierten Buches Esra. Auch er weissagt zunächst eine Zeit furchtbarer Noth und Bedrängniss (5, 1—13. 6, 18—28. 9, 1—12. 13, 29—31). Nach dieser wird der Messias, der Sohn Gottes, geoffenbart werden. Und es wird geschehen: Wenn die Völker seine Stimme hören, werden sie den Krieg unter sich vergessen, und werden sich sammeln zu einer unzähligen Menge zum Angriff gegen den Gesalbten. Er aber wird auf dem Berge Zion stehen und wird sie ihrer Gottlosigkeit überführen und sie verderben durch das Gesetz ohne Kampf und ohne Kriegswerkzeug (13, 25—28. 32—38; vgl. 12, 31—33). Dann wird die verborgene Stadt (nämlich das himmlische Jerusalem) er-

---

21) *Cap.* 73, 1: *Et sedebit in pace in aeternum super throno regni sui.* 40, 3: *Et erit principatus ejus stans in saeculum, donec finiatur mundus corruptionis.* Aus letzterer Stelle sieht man, dass die Herrschaft des Messias nicht „auf ewig" im strengen Sinne währt, sondern nur bis zum Ende der gegenwärtigen Welt.

22) Vgl. Papias bei *Irenaeus* V, 33, 3.

scheinen (7, 26); und die zehn Stämme werden nach dem heiligen Lande zurückkehren (13, 39—47). Und der Gesalbte wird das Volk Gottes im heiligen Lande beschützen und erfreuen und ihnen viele Wunder zeigen, vierhundert Jahre lang (7, 27—28. 12, 34. 13, 48—50. Vgl. 9, 8). Und nach dieser Zeit wird sterben der Gesalbte und alle Menschen, die einen Odem haben. Und die Welt wird wieder zur Todesstille zurückkehren sieben Tage lang, wie am Anfang. Und nach sieben Tagen wird erweckt werden eine Welt, die jetzt schläft, und wird vergehen die verderbte. Und die Erde wird wiedergeben, die in ihr schlafen; und die Behältnisse werden zurückgeben die Seelen, die ihnen anvertraut sind (7, 29—32). Und der Höchste wird auf dem Richterstuhle erscheinen; und die Langmuth wird ein Ende haben; nur das Gericht wird bleiben; und der Lohn wird an den Tag kommen (7, 33—35). Und es wird geoffenbart werden der Ort der Qual und ihm gegenüber der Ort der Ruhe; der Abgrund der Hölle und ihm gegenüber das Paradies. Und der Höchste wird zu den Auferstandenen sagen: Sehet hier den, den ihr verleugnet und nicht geehrt und dessen Befehle ihr nicht befolgt habt. Hier ist Freude und Wonne; und dort ist Feuer und Qual. Und die Länge des Gerichtstages wird sein eine Jahrwoche (6, 1—17 nach Zählung der äthiopischen Uebersetzung = 7, 36—43 nach der Zählung in Bensly's Ausg. 1895; vgl. auch 6, 59 und 68—72 nach dem aeth. = 7, 84 und 95—98 nach Bensly).

So die beiden Apokalypsen. Dass ihre Hoffnungen nicht vereinzelt dastehen, sondern einen wesentlichen Bestandtheil des jüdischen Bewusstseins bilden, beweist auch noch das Schmone Esre, das tägliche Gebet der Israeliten, das seine jetzige Fassung etwa um das Jahr 100 nach Chr. erhalten hat. Da wir es oben (S. 461 f.) vollständig mitgetheilt haben, braucht hier nur daran erinnert zu werden, dass in der 10. Bitte um Sammlung der Zerstreuten, in der 11. um Wiedereinsetzung der einheimischen Obrigkeit, in der 14. um Wiedererbauung Jerusalem's, in der 15. um Sendung des Sohnes David's und Aufrichtung seines Reiches, endlich in der 17. um Wiederherstellung des Opfercultus in Jerusalem gebetet wird. So hoffte und so betete täglich jeder Israelite seit dem Untergange des jüdischen Staatswesens[23]).

Wir haben in diesem Ueberblick absichtlich die Targume

---

23) Das Gebet um Wieder-Erbauung Jerusalem's und Wiederherstellung der *Aboda* (des Opfercultus) kommt auch in der Passa-Liturgie vor. S. *Pesachim* X, 6.

übergangen, in welchen „der König Messias“ nicht selten vorkommt[24]). Denn die Meinung, dass die älteren Targume im Zeitalter Jesu Christi entstanden seien, darf jetzt wohl als aufgegeben betrachtet werden. Sie gehören wahrscheinlich erst dem dritten oder vierten Jahrhundert nach Chr. an; jedenfalls giebt es keinen Beweis dafür, dass sie älter sind, wenn sie auch vielfach auf ältere exegetische Traditionen zurückgehen. Es steht also mit ihnen nicht anders, als mit den anderen rabbinischen Schriftwerken (Mischna, Talmud, Midrasch): dass sie zwar auf älteren Materialien fussen, aber in der uns vorliegenden Gestalt nicht mehr dem hier behandelten Zeitraum angehören. — Die wesentlichen Grundzüge der messianischen Hoffnung des Judenthums in dieser späteren Zeit (um den Anfang des dritten Jahrhunderts n. Chr.) sind sehr gut zusammengefasst von dem Verfasser der *Philosophumena*, der sie folgendermassen schildert[25]): „Seinen Ursprung, sagen sie, werde der Messias haben aus David's Geschlecht, aber nicht aus einer Jungfrau und dem heiligen Geiste, sondern von Mann und Weib, wie es Allen bestimmt ist aus Samen geboren zu werden. Dieser, glauben sie, werde König sein über sie, ein kriegerischer und mächtiger Mann, der das ganze Volk der Juden versammeln und mit allen Völkern Krieg führen und den Juden Jerusalem als königliche Stadt aufrichten werde, in welche er das ganze Volk sammeln und wieder in den alten Zustand versetzen werde als ein

---

24) Ein Verzeichniss der Stellen, welche in den Targumen auf den Messias gedeutet werden, s. bei *Buxtorf*, *Lexicon Chaldaicum col.* 1268—1273. Vgl. ferner: *Im. Schwarz*, *Jesus Targumicus*, 2 *partt.* 4. Torgau 1758—1759. Ayerst, חקות ישראל, Die Hoffnung Israels oder die Lehre der alten Juden von dem Messias, wie sie in den Targumen dargelegt ist. Aus dem Engl. übers. (52 S. 12), Frankf. a/M. 1851. *Young*, *The Christology of the Targums*, 1853. Langen, Das Judenthum in Palästina S. 418—429.

25) *Philosophum.* IX, 30: *Γένεσιν μὲν γὰρ αὐτοῦ* [*scil.* *τοῦ Χριστοῦ*] *ἐσομένην λέγουσιν ἐκ γένους Δαβίδ, ἀλλ' οὐκ ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος, ἀλλ' ἐκ γυναικὸς καὶ ἀνδρός, ὡς πᾶσιν ὅρος γεννᾶσθαι ἐκ σπέρματος, φάσκοντες τοῦτον ἐσόμενον βασιλέα ἐπ' αὐτούς, ἄνδρα πολεμιστὴν καὶ δυνατόν, ὃς ἐπισυνάξας τὸ πᾶν ἔθνος Ἰουδαίων, πάντα τὰ ἔθνη πολεμήσας, ἀναστήσει αὐτοῖς τὴν Ἱερουσαλὴμ πόλιν βασιλίδα, εἰς ἣν ἐπισυνάξει ἅπαν τὸ ἔθνος καὶ πάλιν ἐπὶ τὰ ἀρχαῖα ἔθη ἀποκαταστήσει βασιλεῦον καὶ ἱερατεῦον καὶ κατοικοῦν ἐν πεποιθήσει ἐν χρόνοις ἱκανοῖς· ἔπειτα ἐπαναστῆναι κατ' αὐτῶν πόλεμον ἐπισυναχθέντων· ἐν ἐκείνῳ τῷ πολέμῳ πεσεῖν τὸν Χριστὸν ἐν μαχαίρῃ, ἔπειτα μετ' οὐ πολὺ τὴν συντέλειαν καὶ ἐκπύρωσιν τοῦ παντὸς ἐπιστῆναι, καὶ οὕτως τὰ περὶ τὴν ἀνάστασιν δοξαζόμενα ἐπιτελεσθῆναι, τάς τε ἀμοιβὰς ἑκάστῳ κατὰ τὰ πεπραγμένα ἀποδοθῆναι.* — Viel Material über die messianische Hoffnung der Juden zu seiner Zeit findet sich bei Hieronymus. S. die Zusammenstellung von Krauss, *Jewish Quarterly Review* VI, 1894, *p.* 240—245.

herrschendes und den Opferdienst verwaltendes und lange Zeit in Sicherheit wohnendes. Darnach werde sich gegen sie insgesammt Krieg erheben; und in jenem Kriege werde der Messias durch's Schwert fallen. Nicht lange darnach werde das Ende und die Verbrennung der Welt erfolgen, und so werde sich das erfüllen, was man in Betreff der Auferstehung glaube, und werde einem Jeden die Vergeltung nach seinen Werken zu Theil werden".

Ueber die messianische Hoffnung der Samaritaner im Zeitalter Jesu Christi sind wir nicht näher orientirt, da unsere Quellen über die Theologie der Samaritaner einer späteren Zeit angehören. In diesen späteren Quellen heisst der Messias *Tahêb* (der Wiederkehrende oder der Bekehrer?) und wird in erster Linie als Prophet, der überall die wahre Lehre herstellt (vgl. *Ev. Joh.* 4, 25), zugleich aber als Priester und König geschildert[26]).

| III. Systematische Darstellung.

Zur Ergänzung dieses geschichtlichen Ueberblickes geben wir im Folgenden noch eine systematische Darstellung der messianischen Dogmatik, mit Zugrundelegung des Schemas, das sich aus der Apokalypse Baruch's und dem vierten Buch Esra von selbst ergiebt. Denn in diesen beiden Apokalypsen ist die eschatologische Erwartung am vollständigsten entwickelt.

26) Vgl. *Bertholdt*, *Christologia Judaeorum* 1811 *p.* 19—24. — *Joh. Chr. Friedrich*, *Discussionum de christologia Samaritanorum liber. Lips.* 1821. — *Gesenius*, *De Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis commentatio, Halae* 1822, *p.* 41—46. Ders., *Carmina Samaritana*, *Lips.* 1824, *p.* 75 *sq.* — Petermann in Herzog's Real.-Enc. 1. Aufl. XIII, 373 f. — *Vilmar*, *Abulfathi annales Samaritani*, 1865, *p.* XLI—XLVIII. — Heidenheim, Die Christologie der Samaritaner (Vierteljahrsschrift für deutsch- und engl.-theol. Forschung und Kritik V. Bd. Heft 1 u. 2, 1873, S. 169—182). Der hier aus einer Handschr. des brit. Museums mitgetheilte Text ist auch abgedruckt in: Heidenheim, Die samaritanische Liturgie, 3 Hefte 1885—1887 [= *Bibliotheca Samaritana* II—IV] S. 88 ff. — Kautzsch in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. XIII, 348. — Merx, Ein samaritanisches Fragment über den *Ta'eb* oder Messias (*Actes du huitième congrès international des orientalistes, tenu en* 1889 *à Stockholm et à Christiania, deuxième partie*, *Section Sémitique*, *Leide* 1893, *fasc.* 2 *p.* 117—139). — Hilgenfeld, Der Taheb der Samaritaner nach einer neu aufgefundenen Urkunde (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1894, S. 233—244). Hierzu die Berichtigung Jahrg. 1895, S. 156 [das von Merx nach einer Gothaer Handschrift herausgegebene Stück ist identisch mit dem von Heidenheim 1873 publicirten]. — *Cowley*, *The Samaritan doctrine of the Messiah* (*Expositor* 1895, März S. 161—174).

1. Letzte Drangsal und Verwirrung[1]). Fast überall, wo auf die letzten Dinge Bezug genommen wird, kehrt in verschiedenen Variationen der Gedanke wieder, dass dem Anbruch des Heiles eine Zeit besonderer Noth und Trübsal vorangehen müsse. Es war ja an sich ein naheliegender Gedanke, dass der Weg zum Glück durch Trübsal hindurchführe. Und im Alten Testamente war Aehnliches ausdrücklich geweissagt (Hosea 13, 13; Daniel 12, 1 und sonst). So bildete sich in der rabbinischen Dogmatik die Lehre von den חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, den Wehen des Messias, welche seiner Geburt, d. h. seiner Ankunft, vorangehen müssen (der Ausdruck nach Hosea 13, 13; vgl. *Matth.* 24, 8: *πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων*. *Marc.* 13, 9: *ἀρχαὶ ὠδίνων ταῦτα*). Durch allerlei Vorzeichen wird sich das drohende Unheil ankündigen. Sonne und Mond werden sich verfinstern. Schwerter erscheinen am Himmel; Züge von Fussvolk und Reitern ziehen durch die Wolken (*Orac. Sibyll.* III, 795—807; vgl. II *Makk.* 5, 2—3. *Joseph. B. J.* VI, 5, 3. *Tacit. Hist.* V, 13). In der Natur geräth Alles in Aufruhr und Verwirrung. Die Sonne scheint in der Nacht, und der Mond am Tage. Vom Holze tropft Blut, und der Stein lässt seine Stimme erschallen, und im süssen Wasser wird sich Salz finden (IV *Esra* 5, 1—13). Besäete Orte werden wie unbesäet erscheinen, und volle Scheuern werden leer gefunden werden, und die Quellen der Brunnen werden stehen bleiben (IV *Esra* 6, 18—28). Auch unter den Menschen werden alle Bande der Ordnung sich lösen. Sünde und Gottlosigkeit herrschet auf Erden. Und wie vom Wahnsinn ergriffen werden die Menschen sich gegenseitig bekämpfen. Freund ist gegen Freund, der Sohn gegen den Vater, die Tochter gegen die Mutter. Völker erheben sich gegen Völker. Und zu dem Kriege kommen noch Erdbeben, Feuer und Hungersnoth, wodurch | die Menschen dahingerafft werden (Buch der Jubiläen in Ewald's Jahrbb. Bd. III, S. 23 f. *Apocal. Baruch.* 70, 2—8. IV *Esra* 6, 24. 9, 1—12. 13, 29—31. *Mischna Sota* IX, 15)[2]).

1) Vgl. *Schoettgen*, *Horae Hebraicae* II, 509 *sqq.* 550 *sqq.* *Bertholdt*, *Christologia Judaeorum p.* 45—54. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 225 f. 300—304. Oehler in Herzog's Real-Enc. IX, 436 f. (2. Aufl. IX, 666). Renan, Der Antichrist (deutsche Ausg. 1873) S. 260 Anm. 1. Hamburger, Real-Enc. Art. „Messianische Leidenszeit" (S. 735—738).

2) *Mischna Sota* IX, 15 lautet nach Jost's Uebersetzung: „Als Spuren des nahen Messias ist zu betrachten, dass der Uebermuth zunimmt; Ehrgeiz schiesst empor; der Weinstock giebt Früchte und der Wein ist doch theuer. Die Regierung wendet sich zu Ketzerei. Es giebt keine Zurechtweisung. Das Versammlungshaus [die Synagoge] wird der Unzucht gewidmet, Galiläa wird zerstört, Gablan wird verwüstet. Die Bewohner eines Gebietes ziehen von Stadt zu Stadt, ohne Mitleid zu finden. Die Wissenschaft der Gelehrten wird

— Vgl. auch *Mt.* 24, 7—12. 21. *Marc.* 13, 19. *Luc.* 21, 23. I *Kor.* 7, 26. II *Tim.* 3, 1.

2. Elias als Vorgänger[3]). Auf Grund von *Maleachi* 3, 23—24 erwartete man, dass der Prophet Elias wiederkommen werde, um dem Messias den Weg zu bereiten. Schon im Buche Jesus Sirach (48, 10—11) wird diese Anschauung vorausgesetzt. Bekannt ist, dass im Neuen Testamente häufig darauf Bezug genommen wird (s. bes. *Matth.* 17, 10. *Marc.* 9, 11; auch *Mt.* 11, 14. 16, 14. *Mc.* 6, 15. 8, 28. *Luc.* 9, 8. 19. *Joh.* 1, 21). Und selbst in den christlichen Vorstellungskreis ist sie übergegangen[4]). Als Zweck seiner Sendung wird nach *Maleachi* 3, 24 hauptsächlich der betrachtet: Friede zu stiften auf Erden und überhaupt alles Ungeordnete in Ordnung zu | bringen (*Mt.* 17, 11: *ἀποκαταστήσει πάντα*, *Mc.* 9, 12: *ἀποκαθιστάνει πάντα*). Die Hauptstelle in der Mischna lautet folgendermassen[5]): „R. Josua sagte, ich habe von R. Jochanan ben Sakkai die Ueberlieferung empfangen, welcher es von seinem Lehrer in gerader Linie als eine Ueberlieferung des Mose vom Sinai ver-

---

verhasst; die Gottesfürchtigen verachtet; die Wahrheit vermisst. Knaben beschämen Greise; Greise stehen vor Kindern. Der Sohn würdigt den Vater herab; die Tochter lehnt sich gegen die Mutter auf; die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter; die Feinde eines Menschen sind seine Hausgenossen [vgl. *Micha* 7, 6. *Matth.* 10, 35—36. *Luc.* 12, 53]. Das Ansehen des ganzen Zeitalters ist hündisch, so dass der Sohn sich vor dem Vater nicht schämt". — Das ganze Stück gehört übrigens gar nicht zum echten Text der Mischna. Es fehlt z. B. in einem *cod. Hamburg.* (*n.* 156 des Steinschneider'schen Cataloges) und in der *Editio princeps* der Mischna, Neapel 1492. Da es im jerusalemischen Talmud steht, ist es wohl aus diesem in die Mischna hereingekommen.

3) Vgl. *Schoettgen*, *Horae Hebraicae* II, 533 *sqq.* — *Lightfoot*, *Horae Hebr.* zu *Matth.* 17, 10. — *Bertholdt*, *Christologia Judaeorum p.* 58—68. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 227—229. — *Alexandre*, *Oracula Sibyllina* (1. *ed.*) II, 513—516. — S. K., Der Prophet Elia in der Legende (Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1863, S. 241—255, 281—296). — *„Elias who was to come"* (*Journal of sacred Literature and Biblical Record, New Series Vol.* X, 1867, *p.* 371—376). — Renan, Der Antichrist S. 321 Anm. 5. — *Castelli*, *Il Messia secondo gli Ebrei p.* 196—201. — Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 337—339. — *Derenbourg*, *Le prophète Élie dans le rituel* (*Revue des études juives t.* II, 1881, *p.* 290—293). — *Edersheim*, *The life and times of Jesus the Messiah* II, 706—709. — Bacher, Die Agada der Tannaiten 2 Bde., Sachregister *s. v.* Elija.

4) *Commodian. Carmen apologet. v.* 826 *sq.* — *Orac. Sibyll.* II, 187—190 (christlichen Ursprungs):

Καὶ τόθ' ὁ Θεσβίτης γε, ἀπ' οὐρανοῦ ἅρμα τιταίνων
Οὐράνιον, γαίῃ δ' ἐπιβάς, τότε σήματα τρισσὰ
Κόσμῳ ὅλῳ δείξει τε ἀπολλυμένου βιότοιο.

5) *Edujoth* VIII, 7.

nommen hat, dass Elias nicht kommen werde, überhaupt Familien unrein oder rein zu sprechen, zu entfernen oder aufzunehmen, sondern nur die mit Gewalt Eingedrungenen zu entfernen, und die mit Gewalt Entfernten aufzunehmen. Eine Familie Namens Beth Zerepha war jenseits des Jordan's, die ein gewisser Ben Zion mit Gewalt ausgeschlossen hatte. Noch eine andere Familie (unreinen Geblütes) war daselbst, die dieser Ben Zion mit Gewalt aufgenommen hat. Also dergleichen kommt er, unrein oder rein zu sprechen, zu entfernen oder aufzunehmen. R. Jehuda sagt: nur aufzunehmen, aber nicht zu entfernen. R. Simon sagt: seine Sendung ist bloss Streitigkeiten auszugleichen. Die Gelehrten sagen: weder zu entfernen, noch aufzunehmen, sondern seine Ankunft wird bloss zum Zweck haben, Frieden in der Welt zu stiften. Denn es heisst: Ich sende euch den Propheten Elia, der das Herz der Väter den Kindern, und das Herz der Kinder den Vätern zuwenden wird (*Maleachi* 3, 24)“. Zu der Aufgabe des Ordners und Friedestifters gehört auch die Entscheidung streitiger Processe. Daher heisst es in der Mischna, dass Geld und Gut, dessen Besitzer streitig, oder Gefundenes, dessen Besitzer unbekannt ist, liegen bleiben müsse „bis dass Elias kommt“[6]. — Vereinzelt findet sich auch die Ansicht, dass er den Messias salben[7], und dass er die Todten auferwecken werde[8]. — Neben Elias wurde von Manchen auch noch der Prophet wie Moses erwartet, welcher *Deut.* 18, 15 verheissen wird (*Ev. Joh.* 1, 21. 6, 14. 7, 40. *Act.* 3, 22. 7, 37), während von Andern diese Stelle auf den Messias selbst gedeutet wurde. Auch noch von andern Propheten als Vorläufern des Messias, wie z. B. Jeremias (*Matth.* 16, 14), finden sich Andeutungen m Neuen Testamente. In christlichen Quellen ist auch von einer Wiederkehr | des Henoch die Rede (*Ev. Nicodemi c.* 25, und die patristischen Exegeten zu *Apoc. Joh.* 11, 3)[9].

3. Erscheinung des Messias. Nach diesen Vorbereitungen erscheint der Messias. Es ist nämlich keineswegs richtig, dass das

---

6) *Baba mexia* III, 4—5. I, 8. II, 8. Vgl. auch *Schekalim* II, 5 *fin.*

7) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 8: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.* — *Ibid. c.* 49: *Καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα.* — Vgl. auch *Ev. Joh.* 1, 31.

8) *Sota* IX, 15 (ganz am Schluss): „Die Auferstehung der Todten kommt durch den Propheten Elia“. — Die Erwartung gründet sich darauf, dass Elias im A. T. als Todtenerwecker erscheint.

9) Vgl. *Thilo*, *Cod. apocr. Nov. Test. p.* 756—768, und die Commentare zu *Apoc. Joh.* 11, 3.

vorchristliche Judenthum den Messias erst **nach** dem Gericht erwartet, und dass erst durch Einfluss des Christenthums die Vorstellung sich gebildet habe, der Messias selbst werde Gericht halten über seine Feinde. Denn nicht nur bei Baruch und Esra, nicht nur in den Bilderreden des Buches Henoch und in den Targumen (wo man überall etwa christlichen Einfluss annehmen könnte), sondern auch in der ältesten Sibylle (III, 652—656), in den salomonischen Psalmen (XVII, 24. 26. 27. 31. 38. 39. 41) und bei Philo (*De praemiis et poenis* § 16), also in sicher vorchristlichen Dokumenten, erscheint der Messias zur Besiegung der antichristlichen Mächte. Und die entgegenstehende Anschauung, dass er erst **nach** dem Gericht auftreten werde, findet sich nur ganz vereinzelt, nämlich nur in der Grundschrift des Buches Henoch (90, 16—38). Es ist also von seinem Erscheinen ohne Zweifel an dieser Stelle zu reden.

Was zunächst seine **Namen** betrifft, so heisst er als der von Gott eingesetzte und gesalbte König Israel's am häufigsten: Der **Gesalbte**, der **Messias** (*Henoch* 48, 10. 52, 4. *Apocal. Baruch.* 29, 3. 30, 1. 39, 7. 40, 1. 70, 9. 72, 2. *Esra* 7, 28—29, wo die lateinische Uebersetzung interpolirt ist, *Esra* 12, 32: *Unctus*), griech. Χριστὸς κυρίου (*Psalt. Salom.* XVII, 36. XVIII, 6. 8), hebr. הַמָּשִׁיחַ (*Mischna Berachoth* I, 5), aram. מְשִׁיחָא (*Mischna Sota* IX, 15) oder מַלְכָּא מְשִׁיחָא (beides häufig in den Targumim)[10]; im Neuen Testamente Μεσσίας (*Joh.* 1, 42. 4, 25)[11]. Die griechischredenden Juden der christlichen Zeit haben, da Χριστός zu einem christlichen Terminus geworden war, den durch Aquila's Bibel-

10) Vgl. überhaupt: **Weinel**, Der Gesalbte Jahwes im Bilde und seine Rolle in der Zukunftshoffnung (Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. XVIII, 1898, S. 68—82).

11) Μεσσίας ist die besser bezeugte Form, nicht Μεσίας, wie manche Handschriften haben. Da nach allen analogen Fällen nicht die hebräische, sondern die aramäische Form vorauszusetzen ist, so ist Μεσσίας nicht = מָשִׁיחַ, sondern = מְשִׁיחָא (vgl. oben S. 19. **Delitzsch**, Zeitschr. f. luth. Theol. 1876, S. 603. **Kautzsch**, Grammatik des biblisch-Aramäischen S. 10). Die Möglichkeit dieser Gleichung wird von **Lagarde** bestritten, welcher für Μεσσίας ein nicht nachweisbares מְשִׁיחָא = „welcher wiederholentlich salbt" annimmt (Deutsche Schriften S. 68, 122, dritter Abdruck S. 53, 95. *Psalterii versio Memphitica p.* VII, Semitica I, 50 f., Symmicta II, 92, Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina 1888, S. 93 ff. (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. 35). Da aber ש auch sonst zuweilen durch σσ wiedergegeben wird, so liegt kein Grund zu irgend welchen Bedenken vor. Vgl. gegen **Lagarde**: **Delitzsch** a. a. O. und **Nöldeke**, Zeitschr. der DMG. 1878, S. 403.

übersetzung eingeführten Ausdruck *Ἠλειμμένος* vorgezogen [12]). Den Bilderreden des Buches Henoch eigenthümlich ist die Bezeichnung: der Menschensohn (46, 1—4. 48, 2. 62, 7. 9. 14. 63, 11. 69, 26—27. 70, 1), welche daraus entsprungen ist, dass man das danielische Bild von der in den Wolken des Himmels kommenden Menschengestalt (welche nach dem Zusammenhange bei Daniel die Gemeinde und das Reich Gottes bedeutet) direct auf den Messias bezog. Insofern der Messias das erwählte Werkzeug Gottes ist und Gottes Liebe auf ihm ruht, heisst er der Auserwählte (*Henoch* 45, 3. 4. 49, 2. 51, 3. 5. 52, 6. 9. 53, 6. 55, 4. 61, 8. 62, 1) oder, wie der theokratische König im Alten Testamente, der Sohn Gottes (*Henoch* 105, 2. IV *Esra* 7, 28—29. 13, 32. 37. 52. 14, 9). Bei Henoch kommt einmal, vielleicht in einer christlichen Interpolation, die Bezeichnung Sohn des Weibes vor (*Henoch* 62, 5). — Dass er aus David's Geschlecht hervorgehen werde, war auf Grund der alttestamentlichen Weissagung [13]) allgemein anerkannt (*Psalt. Salom.* XVII, 5. 23. *Matth.* 22, 42. *Marc.* 12, 35. *Luc.* 20, 41. *Joh.* 7, 42. IV *Esra* 12, 32 [14]). Targum Jonathan zu *Jes.* 11, 1. *Jer.* 23, 5. 33, 15). Daher ist „Sohn David's" eine gewöhnliche Bezeichnung des Messias (im Neuen Testamente häufig *υἱὸς Δαυίδ*, im Targum Jonathan zu *Hosea* 3, 5: בַּר דָּוִד, im Schmone Esre 15. Beracha: צֶמַח דָּוִד). Als Davidide muss er auch in Bethlehem, der Stadt David's, geboren werden (*Micha* 5, 1 nebst Targum. *Matth.* 2, 5. *Joh.* 7, 41—42).

Ob das vorchristliche Judenthum den Messias lediglich als Menschen oder als ein Wesen höherer Art gedacht, namentlich ob

12) *Origenes in Joann. tom.* XIII *c.* 26 *fin.* (*ad Joh.* 4, 25, *opp. ed. Lommatzsch* II, 48): *Μεσσίας μέντοι γε Ἑβραϊστὶ καλεῖται, ὅπερ οἱ μὲν Ἑβδομήκοντα Χριστὸς ἡρμήνευσαν, ὁ δὲ Ἀκύλας Ἠλειμμένος.* — *Hieronymus, comment. in Jes.* 27, 13 (*opp. ed. Vallarsi* IV, 369): *Judaei cassa sibi vota promittunt, quod in consummatione mundi, quando [Antichristus, ut dicitur] ἠλειμμένος suus venerit* (die eingeklammerten Worte fehlen in einigen Handschriften und sind sicher zu tilgen). — *Id. in Sachar.* 14, 15 (*Vallarsi* VI, 928): *haec Judaei sub ἠλειμμένῳ suo carnaliter explenda contendunt.* — *Id. in Maleach.* 3, 1 (*Vallarsi* VI, 970): *Judaei hoc . . referunt ad ἠλειμμένον hoc est Christum suum.* — *Id. in Maleach.* 4 *fin.* (*Vallarsi* VI, 986): *Judaei et Judaizantes haeretici ante ἠλειμμένον suum Eliam putant esse venturum.* (Diese Stellen nach Krauss, *Jewish Quarterly Review* VI, 244). — Vgl. auch *Onomastica sacra ed. Lagarde* 1870 *p.* 177, 59. 195, 80.

13) Jesaja 11, 1. 10. Jeremia 23, 5. 30, 9. 33, 15. 17. 22. Ezechiel 34, 23 f. 37, 24 f. Hosea 3, 5. Amos 9, 11. Micha 5, 1. Sacharja 12, 8.

14) Hier fehlen zwar die Worte *qui orietur ex semine David* in der lateinischen Uebersetzung; aber nach dem einstimmigen Zeugniss der orientalischen Versionen sind sie für ursprünglich zu halten.

es ihm Präexistenz zugeschrieben habe, ist bei der schwankenden Chronologie der Quellen nicht mit voller Sicherheit zu entscheiden [15]). Die ursprüngliche messianische Hoffnung erwartet überhaupt nicht einen Messias als Einzelpersönlichkeit, sondern theokratische Könige aus David's Hause [16]). Später consolidirt und steigert sich die Hoffnung mehr und mehr dahin, dass ein einzelner Messias als ein mit besonderen Gaben und Kräften von Gott ausgerüsteter Herrscher erwartet wird. Im Zeitalter Jesu Christi ist diese Form längst die vorherrschende. Damit ist aber auch von selbst gegeben, dass das Bild mehr und mehr übermenschliche Züge annimmt: je eximirter die Stellung ist, die dem Messias angewiesen wird, desto mehr tritt auch er selbst aus dem gemein-menschlichen Rahmen heraus. Dies geschieht nun — bei der Freiheit, mit welcher der religiöse Vorstellungskreis sich bewegte — in sehr verschiedener Weise. Im Allgemeinen wird der Messias doch als menschlicher König und Herrscher gedacht, nur als ein mit besonderen Gaben und Kräften von Gott ausgerüsteter. Besonders klar ist dies in den salomonischen Psalmen. Er erscheint hier ganz und gar als menschlicher König (XVII, 23. 47), aber als ein gerechter (XVII, 35), von Sünde reiner und heiliger (XVII, 41. 46), und durch den heiligen Geist mit Macht und Weisheit und Gerechtigkeit ausgerüstet (XVII, 42). Dieselbe Anschauung ist nur auf einen kurzen Ausdruck gebracht, wenn er *Orac. Sibyll.* III, 49 als ἁγνὸς ἄναξ bezeichnet wird. Anderwärts dagegen wird ihm auch Präexistenz zugeschrieben und seine Erscheinung überhaupt mehr in's Uebermenschliche erhoben. So namentlich in den Bilderreden des Buches Henoch und im vierten Buche Esra [17]). Zwar darf hierher nicht gerechnet werden, dass er, wie oben erwähnt, Sohn Gottes genannt wird. Denn dieses amtliche Prädikat sagt über sein Wesen überhaupt nichts aus. Auch die Bezeichnung als Menschensohn bei Henoch entscheidet

---

15) Für das spätere Judenthum vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum* p. 86—147. De Wette, Biblische Dogmatik S. 169—171. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 292—300. Oehler in Herzog's Real-Enc. IX, 437 f. (2. Aufl. IX, 666 f.). *Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei* p. 202—215. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 339 ff. Hamburger, Real-Enc. Art. „Messias" (S. 738—765).

16) Die Verheissung eines Königs aus David's Hause „auf ewig" hat zunächst nur den Sinn, dass die Dynastie nicht aussterben werde. So wird z. B. auch der Makkabäer Simon vom Volk zum Fürsten und Hohenpriester „auf ewig" (*εἰς τὸν αἰῶνα*) gewählt (I *Makk.* 14, 41), d. h. es wird das Fürstenthum und Hohepriesterthum in seiner Familie für erblich erklärt.

17) Vgl. hierzu Hellwag, Theol. Jahrbb. 1848, S. 151—160.

an und für sich noch nichts. Wohl aber ist die ganze Auffassung seiner Person in den beiden genannten Schriften eine wesentlich übernatürliche. In den Bilderreden des Buches Henoch heisst es von ihm: Er ist (vor seiner Offenbarung auf Erden) bei Gott verborgen und aufbewahrt (46, 1—2. 62, 7). Sein Name ward genannt vor dem Herrn der Geister, ehe die Sonne und die Zeichen geschaffen, ehe die Sterne des Himmels gemacht waren (48, 3)[18]. Er ward auserwählt und verborgen vor Gott, ehe denn die Welt geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit wird er vor ihm sein (48, 6). Sein Antlitz ist wie das Aussehen eines Menschen und voll Anmuth gleich einem der heiligen Engel (46, 1). Er ist es, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart, weil der Herr der Geister ihn erwählt hat, und dessen Loos vor dem Herrn der Geister Alles übertroffen hat durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit (46, 3). Seine Herrlichkeit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, und seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht. In ihm wohnt der Geist der Weisheit, und der Geist dessen, der Einsicht giebt, und der Geist der Lehre und der Kraft, und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind. Und er wird richten die verborgenen Dinge, und Niemand wird eine eitle Rede vor ihm führen können, denn er ist auserwählt vor dem Herrn der Geister, nach seinem Wohlgefallen (49, 2—4). Im Wesentlichen übereinstimmend hiermit sind die Aussagen des vierten Buches Esra. Man vergleiche namentlich 12, 32: *Hic est Unctus, quem reservavit Altissimus in finem*, und 13, 26: *Ipse est, quem conservat Altissimus multis temporibus.* Wie hier die Präexistenz ausdrücklich | gelehrt ist, so ist sie vorausgesetzt, wenn 14, 9 dem Esra verheissen wird, dass er nach seiner Aufnahme in den Himmel verkehren werde mit dem Messias (*tu enim recipieris ab hominibus, et converteris residuum cum filio meo et cum similibus tuis, usquequo finiantur tempora*). Und ganz übereinstimmend mit Henoch wird die Präexistenz als ein Zustand der Verborgenheit bei Gott bezeichnet, 13, 52: *Sicut non potest hoc vel scrutinare vel scire quis, quid sit in profundo maris, sic non poterit quisque super terram videre filium meum, vel eos qui cum eo sunt, nisi in tempore diei.* — Man will nun freilich von vielen Seiten diese ganze Gedankenreihe auf christliche Einflüsse zurückführen; aber schwerlich mit Recht. Sie ist ja von alttestamentlichen Prämissen aus vollständig zu begreifen. Schon solche Aussagen, wie *Micha* 5, 1, dass die Ursprünge des Messias von Alters her sind,

18) Vgl. *Targum Jonathan.* zu Sacharja 4, 7: Der Messias, dessen Name genannt ist von Ewigkeit.

von den Tagen der Urzeit (מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם), konnten leicht im Sinne einer Präexistenz von Ewigkeit her verstanden werden. Und vollends die Stelle *Daniel* 7, 13—14 brauchte nur eben von der Person des Messias verstanden und wörtlich genommen zu werden, so war die Lehre von der Präexistenz von selbst gegeben. Denn wer vom Himmel herabkommt, von dem ist selbstverständlich, dass er vordem im Himmel gewesen ist. Befördert wurde diese Auffassung dadurch, dass überhaupt der Zug der ganzen Entwickelung dahin ging, alles wahrhaft Werthvolle als im Himmel präexistirend zu denken [19]. Andererseits deuten mancherlei Spuren darauf hin, dass das nachchristliche Judenthum, weit entfernt davon, unter christlichem Einfluss die Person des Messias in's Uebernatürliche zu erheben, vielmehr umgekehrt gerade im Gegensatz gegen das Christenthum die menschliche Seite wieder stärker betonte. Man erinnere sich nur an die Worte in Justin's *Dialogus cum Tryphone* c. 49: *πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι.* Und verwandt hiermit ist eine talmudische Stelle, *jer. Taanith* II, 1 (mitgetheilt von Oehler IX, 437; 2. Aufl. IX, 667): „Es sprach R. Abbahu: sagt ein Mensch zu dir, Gott bin ich, so lügt er; des Menschen Sohn bin ich, so wird er es zuletzt bereuen; ich fahre gen Himmel — hat er es gesagt, so wird er es nicht bestätigen". Das nachchristliche Judenthum hat also gerade die Menschheit stark betont. Um so weniger haben wir Ursache, die Anschauung von der Präexistenz auf christlichen Einfluss zurückzuführen.

Ueber die Zeit der Erscheinung des Messias haben die späteren Rabbinen allerlei spitzfindige Berechnungen angestellt [20]. Ziemlich verbreitet scheint die Ansicht gewesen zu sein, dass die gegenwärtige Welt sechstausend Jahre dauern werde, entsprechend den sechs Schöpfungstagen, denn ein Tag ist für Gott wie tausend Jahre [21]. Doch wird auch unter dieser Voraussetzung

---

19) S. oben S. 503, Harnack zu *Hermas Vis.* II, 4, 1 (nach Hermas ist die christliche Kirche präexistent), und bes. Harnack, Dogmengeschichte I, 2. Aufl. S. 710—719 (3. Aufl. S. 755—764). — Schon im Alten Testamente wird ein himmlisches Vorbild für das Zelt der Offenbarung und dessen Geräthe vorausgesetzt, *Exod.* 25, 9 u. 40. 26, 30. 27, 8. *Num.* 8, 4.

20) *Sanhedrin* 96b—97a, vollständig mitgetheilt in Delitzsch's Commentar zum Briefe an die Hebräer S. 762—764, bei *Castelli*, *Il Messia p.* 297 *sqq.* und Wünsche, Der babylonische Talmud II. Halbbd., 3. Abth. 1889, S. 190 f. Vgl. Weber, System S. 334 f.

21) *Barnabas c.* 15; *Irenaeus* V, 28, 3; *Hippolytus, comment. in Daniel* IV, 23 *ed. Bonwetsch p.* 242—245. Das slavische Henochbuch, deutsch von Bonwetsch (Abhandlungen der Göttinger Ges. der Wissensch. N. F. Bd. I Nr. 3,

die Zeit für die Ankunft des Messias wieder verschieden berechnet, je nachdem man die Tage des Messias mit dem künftigen עולם identificirt oder noch zum gegenwärtigen עולם rechnet (vgl. unten Nr. 9). Nach der ersteren, jedenfalls älteren Auffassung würde die messianische Zeit nach Ablauf des sechsten Jahrtausends anbrechen (so Barnabas, Irenäus, Hippolytus u. A.). Unter der anderen Voraussetzung (dass die Tage des Messias noch zum gegenwärtigen עולם gehören) wird im Talmud der gegenwärtige Weltlauf in drei Perioden eingetheilt: 2000 Jahre ohne Gesetz, 2000 Jahre unter dem Gesetz, und 2000 Jahre messianische Zeit. Die für den Messias bestimmte Zeit wäre hiernach bereits angebrochen; aber der Messias konnte noch nicht kommen wegen der Verschuldungen des Volkes[22]. — Dies letztere ist nun überhaupt, wenigstens in den streng gesetzlichen Kreisen, allgemeine Anschauung: der Messias kann erst kommen, wenn das Volk Busse thut und das Gesetz vollkommen erfüllt. „Wenn ganz Israel zusammen einen Tag lang gemeinsam Busse thäte, so würde die Erlösung durch den Messias erfolgen“. „Wenn Israel nur zwei Sabbathe hielte, wie es sich gebührt, so würden sie sofort erlöst“[23].

Die Art der Ankunft des Messias wird als eine plötzliche vorgestellt: mit einem Male ist er da und tritt als siegreicher Herrscher auf. Da andererseits vorausgesetzt wird, dass er als Kind in Bethlehem geboren werde, so wird beides mit einander vereinigt durch die Annahme, dass er zunächst in Verborgenheit leben und dann plötzlich aus der Verborgenheit hervortreten werde[24]. Darum sagen die Juden im *Evang. Joh.* 7, 27: *ὁ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν.* Und in Justin's *Dialogus cum Tryphone* wird eben deshalb von dem Vertreter der jüdischen Ansicht | die Möglichkeit offen gelassen, dass der Messias

1896) S. 31, dazu Bonwetsch S. 6. — *Thilo, Codex apocr. N. T. p.* 692 *sq.* Hilgenfeld's und Harnack's Anmerkungen zu *Barnabas c.* 15. Kuenen, Der Stammbaum des masoretischen Textes des A. T., in: Gesammelte Abhandlungen, deutsch von Budde, 1894, S. 82 ff. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Suppl. II, 1891, Art. „Chiliasmus“.

22) S. Delitzsch und Weber a. a. O. (*Sanhedrin* 97a; *Aboda sara* 9a).

23) S. Weber, System S. 333 f. Doch vgl. auch *Lévi, La discussion de R. Josué et de R. Éliézer sur les conditions de l'avènement du Messie* (*Revue des études juives* XXXV, 1897, *p.* 282—285).

24) Vgl. Lightfoot, *Horae Hebraicae* zu *Joh.* 7, 27. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 223—225. Oehler in Herzog's Real-Enc. IX, 438 (2. Aufl. IX, 668). *Drummond, The Jewish Messiah p.* 293 *sq.* Weber, System S. 342 ff.

bereits geboren und nur noch nicht geoffenbart worden sei[25]). Im jerusalemischen Talmud wird erzählt, dass der Messias an dem Tage, da der Tempel zerstört wurde, in Bethlehem geboren worden, aber einige Zeit darauf seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt worden sei[26]). Auch im *Targum Jonathan* zu *Micha* 4, 8 wird vorausgesetzt, dass er bereits vorhanden, aber noch verborgen sei, und zwar wegen der Sünden des Volkes. Bei Späteren findet sich die Ansicht, dass er von Rom ausgehen werde[27]). Allgemein aber war der Glaube, dass er bei seinem Auftreten sich durch Wunder legitimiren werde (*Matth.* 11, 4ff. *Luc.* 7, 22ff. *Joh.* 7, 31).

4. Letzter Angriff der feindlichen Mächte[28]). Nach dem Erscheinen des Messias werden sich die heidnischen Mächte zu einem letzten Angriff gegen ihn versammeln. Auch diese Erwartung war durch alttestamentliche Stellen, namentlich durch *Daniel* 11, nahegelegt. Am deutlichsten findet sie sich ausgesprochen *Orac. Sibyll.* III, 663 *sqq.* und IV *Esra* 13, 33ff., auch *Henoch* 90, 16, nur dass es sich hier um einen Angriff nicht gegen den Messias, sondern gegen die Gemeinde Gottes handelt. — Mehrfach wird angenommen, dass dieser letzte Angriff erfolgt unter Führung eines Haupt-Widersachers des Messias, eines „Antichristus" (der Name im N. T. in den johanneischen Briefen I *Joh.* 2, 18. 22; 4, 3; II *Joh.* 7; die Sache: *Apoc. Baruch.* c. 40. II *Thess.* 2. *Apoc. Joh.* 13)[29]). In

25) *Dial. c. Tryph.* c. 8: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα.* — *Ibid.* c. 110: *εἰ δὲ καὶ ἐληλυθέναι λέγουσιν, οὐ γινώσκεται ὅς ἐστιν, ἀλλ' ὅταν ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος γένηται, τότε γνωσθήσεται ὅς ἐστι, φασί.*

26) S. die ganze Stelle bei Lightfoot, *Horae* zu *Matth.* 2, 1. *Drummond, The Jewish Messiah* p. 279 *sq.*

27) *Targum Jeruschalmi* zu *Exod.* 12, 42, und *bab. Sanhedrin* 98[a]. Letztere Stelle mitgetheilt in Delitzsch's Commentar zum Hebräerbrief S. 117; bei Wünsche, Die Leiden des Messias (1870) S. 57f. und Wünsche, Der babylonische Talmud II, 3 S. 200.

28) S. *Drummond, The Jewish Messiah* p. 296—308. — Für das A. T.: Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 2. Aufl. 1878, S. 696; kürzer 5. Aufl. S. 579f.

29) Vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum* p. 69—74. — Gesenius, Art. „Antichrist" in Ersch und Gruber's Encykl. Section I, Bd. 4 (1820) S. 292ff. — Böhmer, Zur Lehre vom Antichrist, nach Schneckenburger (Jahrbb. für deutsche Theologie 1859, S. 405—467). — Hausrath in Schenkel's Bibellex. I, 137ff. — Kähler in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. I, 446ff. — Haug, Die biblische Lehre vom Antichrist (Theol. Studien aus Württemberg V, 1884, S. 188—245, 283—328). — *Fehr, Studia in oracula Sibyllina, Upsal.* 1893, p. 53—69. — Bousset, Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche, 1895. — Sieffert, Art. „Anti-

spätrabbinischen Quellen kommt für diesen Haupt-Widersacher des Volkes Israel der Name Armilus (ארמילוס), d. h. Romulus, vor[30]. — Auch das Wiederauftreten von Gog und Magog wird auf Grund von *Ezech. c.* 38—39 erwartet, doch in der Regel erst nach Ablauf des messianischen Reiches als letzte Manifestation der widergöttlichen Mächte (*Apoc. Joh.* 20, 8—9)[31].

5. Vernichtung der feindlichen Mächte[32]. Die Vernichtung der feindlichen Mächte erfolgt nach der alttestamentlichen Weissagung durch ein gewaltiges Strafgericht, welches Gott selbst über seine Widersacher hereinbrechen lässt[33]. Am treuesten ist diese Anschauung festgehalten in der *Assumptio Mosis*, deren 10. Capitel mehrfach an *Joel c.* 3—4 erinnert. Hiermit am nächsten verwandt ist die Darstellung in der Grundschrift des Buches Henoch,

---

christ" in Herzog-Hauck, Real-Enc. I, 1896, S. 577—584. — Erbes, Der Antichrist in den Schriften des N. T. (Theol. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Prediger-Verein, Neue Folge 1. Heft 1897, S. 1—59). — Für die Geschichte der christlichen Lehre ist das Hauptwerk: *Malvenda, De Antichristo, Romae* 1604. Vgl. auch: Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist Weltsabbat Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwickelung (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1895, S. 538—616. 1896, S. 79—157, 251—293, auch separat).

30) *Buxtorf, Lex. Chald. col.* 221—224 *s. v.* ארמילוס. — Eisenmenger, Entdecktes Judenthum (1700) II, 704—715. — Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 282, auch S. 130, 140. — Jellinek, Bet ha-Midrasch, Vorbemerkungen zu Bd. I, II, III (daselbst I, 35—57, II, 54—63, III, 65—68, 78—82 verschiedene Texte über Armilus). — Levy, Chald. Wörterb. I, 66 (zu den Targum-Stellen s. auch: Zeitschr. für wissensch. Theol. 1888, S. 48). — Hamburger, Real-Enc. II, 72 f. (Art. „Armilus"). — *Castelli, Il Messia p.* 239 *sqq.* — Nöldeke, Zeitschr. der DMG. Bd. 39, 1885, S. 343, in der Besprechung von Mommsen's römischer Geschichte („Das ist einfach Ῥωμύλος, der auch syrisch in der Schreibung ארמלאוס vorkommt [Lagarde *Anal.* 203, 3]; Romulus ist hier der Vertreter Roms"; ebenso Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge S. 282, der auch rabbinische Stellen über *Romulus* und *Remus* nachweist). — Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge 1888, S. 13 f. — Bousset, Der Antichrist S. 66 ff. — Kaufmann, Rec. von Bousset's Antichrist, in der Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. Bd. 40, 1896, S. 134 ff. (lehnt die Gleichung *Armilus = Romulus* ab).

31) Vgl. *Orac. Sibyll.* III, 319 *sqq.* 512 *sqq.* *Mischna Edujoth* II, 10. — Die Commentare zu *Apoc. Joh.* 20, 8—9. — Die Artikel über Gog und Magog in den biblischen Wörterbüchern (Winer, Schenkel, Riehm); und in Herzog's Real-Enc. 2. Aufl. V, 263—265 (von Orelli). — Uhlemann, Ueber Gog und Magog (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1862, S. 265—286). Böhmer, Wer ist Gog von Magog? (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897, S. 321—355). — Renan, Der Antichrist S. 356. — Weber, System S. 369 ff.

32) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 232—234.

33) S. überhaupt: Knobel, Der Prophetismus der Hebräer I, 325 f.

insofern auch hier Gott selbst die Macht der heidnischen Völker vernichtet (90, 18—19), und dann das Gericht hält, bei welchem jedoch nur die abgefallenen und ungehorsamen Engel und die abtrünnigen Israeliten (die verblendeten Schafe) gerichtet werden (90, 20—27), während die übriggebliebenen Heidenvölker der Gemeinde Gottes sich unterwerfen (90, 30). Der Messias, der in der *Assumptio Mosis* überhaupt fehlt, erscheint hier erst nach dem Gerichte (90, 37). Beiden ist also gemeinsam, dass Gott selbst das Gericht hält. Die gewöhnliche Anschauung aber war, dass der Messias die feindlichen Mächte vernichten werde. Schon in der ältesten Sibylle (III, 652 ff.) tritt er auf, um „allem Krieg auf Erden ein Ende zu machen, die Einen tödtend, den Andern die gegebenen Verheissungen erfüllend". Bei Philo (*De praem. et poen.* § 16) heisst es von ihm, dass er „zu Felde zieht und Krieg führt und grosse und volkreiche Nationen bezwingen wird". Noch deutlicher erscheint er im *Psalterium Salomonis* als Besieger der heidnischen Widersacher des Volkes Gottes, und es verdient hier besonders beachtet zu werden, dass er durch das blosse Wort seines Mundes (*ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ*, nach *Jes.* 11, 4) seine Feinde darniederwirft (XVII, 27. 39). Völlig im Einklang mit diesen älteren Vorbildern wird dann namentlich in der Apokalypse Baruch's und im vierten Buche Esra die Vernichtung der heidnischen Weltmächte als das erste Geschäft des erschienenen Messias dargestellt (*Apocal. Baruch.* 39, 7—40, 2. 70, 9. 72, 2—6. IV *Esra* 12, 32—33. 13, 27—28. 35—38). Hierbei waltet nur der Unterschied ob, dass nach dem vierten Buche Esra diese Vernichtung ausschliesslich durch einen Richterspruch des Gesalbten Gottes erfolgt (13, 28: *non tenebat frameam neque vas bellicosum*, 13, 38: *perdet eos sine labore per legem*), während in der Apokalypse Baruch's zwar auch von forensischen Formen, zugleich aber auch von Kriegswerkzeug die Rede ist (ersteres 40, 1—2, letzteres 72, 6). Noch bestimmter als im vierten Buche Esra wird in den Bilderreden des Buches Henoch das Gericht des Messias über die widergöttliche Welt als ein rein forensisches geschildert. Zwar könnte man versucht sein, auch diesem Buche die Anschauung von einem Vernichtungskampfe zuzuschreiben, da Cap. 46, 4—6 von dem Menschensohn gesagt ist, dass er die Könige und Mächtigen aufregt von ihren Lagern und die Zäume der Gewaltigen löst und die Zähne der Sünder zermalmt; dass er die Könige von ihren Thronen und aus ihren Reichen verstösst; und Cap. 52, 4—9: dass nichts auf Erden vor seiner Macht Stand zu halten vermag. „Es wird kein Eisen geben für den Krieg, noch das Kleid eines Panzers: Erz wird nichts nützen, und Zinn wird nichts nützen, und nicht angeschlagen werden, und

Blei wird nicht begehrt werden". Aber an andern Orten ist wiederholt davon die Rede, dass der Auserwählte, der Menschensohn, auf den Thron seiner Herrlichkeit sich setzen wird, um Gericht zu halten über die Menschen und über die Engel (45, 3. 55, 4. 69, 27. 61, 8—9). Und so wird auch in der Hauptstelle Cap. 62 das Gericht in rein forensischen Formen beschrieben. Der Herr der Geister sitzet auf dem Throne seiner Herrlichkeit (62, 2); und auch der Sohn des Weibes, der Menschensohn, sitzet auf dem Throne seiner Herrlichkeit (62, 5 ff.). Und die Könige und Mächtigen der Erde, wenn sie ihn sehen, werden in Furcht und Schrecken gerathen und ihn rühmen und preisen und anflehen und Barmherzigkeit von ihm erbitten (62, 4—9). Aber der Herr der Geister wird sie drängen, dass sie eilends hinweggehen vor seinem Angesicht; und ihre Angesichter werden mit Schande erfüllt werden, und Finsterniss wird man darauf häufen. Und die Strafengel werden sie in Empfang nehmen, um Vergeltung an ihnen zu üben dafür, dass sie seine Kinder und Auserwählten misshandelt haben (62, 10—11). In den Targumen endlich finden wir wieder die Vorstellung, dass der Messias als ein mächtiger Kriegsheld seine Feinde im Kampfe besiegt. So bei Jonathan zu *Jesaja* 10, 27: „Zermalmt werden die Völker durch den Messias"; und besonders Pseudo-Jonathan und Jeruschalmi zu *Genesis* 49, 11: „Wie schön ist der König Messias, der aufstehen wird aus dem Hause Juda. Er gürtet seine Lenden und tritt auf den Plan und ordnet die Schlacht gegen seine Feinde und tödtet Könige". Man sieht eben, dass die allen gemeinsame Idee einer Vernichtung der widergöttlichen Mächte durch den Messias im | Einzelnen sich sehr verschiedenartig gestaltet[34]. — Erst nach Vernichtung der Gottlosen kann nun die

34) In einer Stelle des babylonischen Talmud (*Sukka* 52a) und seitdem öfters wird die Vernichtung der feindlichen Mächte nicht als Aufgabe des eigentlichen Messias, sondern als Aufgabe eines untergeordneten Messias, des „Messias Sohn Joseph's" (משיח בן יוסף) dargestellt. Derselbe heisst auch „Messias Sohn Ephraim's" und hat nur die relativ untergeordnete Aufgabe einer Bekämpfung der gottwidrigen Mächte, in welchem Kampfe er fallen wird, während der Messias Sohn David's das Reich der Herrlichkeit aufrichtet. Man hat in diesem Messias Sohn Joseph's oder Ephraim's häufig einen Messias der zehn Stämme gesehen. Darauf deutet aber nichts; vielmehr wird mit Dalman als Quelle der Vorstellung *Deut.* 33, 17 zu betrachten sein. Die Erwartung, dass er im Kampfe fallen werde, beruht auf *Sacharja* 12, 10. Vgl. überhaupt: *Bertholdt*, *Christologia Judaeorum p.* 75—81. *De Wette*, *Opuscula p.* 108 *sqq.* (in der Abhandlung *De morte Jesu Christi expiatoria*). Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 258 ff. Beer, Zeitschr. der DMG. IX, 1855, S. 791 ff. (in den Beiträgen zu der Alexandersage). Oehler in Herzog's Real-Enc. IX, 440 (2. Aufl. IX, 669 f.). Wünsche, Die Leiden des

messianische Zeit eintreten. Denn „so lange die Frevler in der Welt sind, so lange dauert Gottes Zorn; sowie sie aber von der Welt schwinden, weicht auch der göttliche Zorn von der Welt“ 35).

6. Erneuerung Jerusalem's 36). Da das messianische Reich im heiligen Lande aufgerichtet wird (vgl. z. B. IV *Esra* 9, 8), muss vor allem Jerusalem selbst erneuert werden. Es wurde dies aber in verschiedener Weise erwartet. Am einfachsten in der Art, dass man nur eine Reinigung der heiligen Stadt, namentlich „von den Heiden, die sie jetzt zertreten“, erwartete (*Psalt. Salom.* XVII, 25 33), was sich nach der Zerstörung Jerusalem's zu einer Hoffnung der Wiedererbauung gestaltete, und zwar der Wiedererbauung „zu einem ewigen Bau“ (Schmone Esre, 14. Beracha). Daneben aber findet sich auch die Anschauung, dass schon in der vormessianischen Zeit ein viel herrlicheres Jerusalem, als das irdische ist, bei Gott im Himmel vorhanden sei, und dass dieses beim Anbruch der messianischen Zeit auf die Erde herabkommen werde. Die alttestamentliche Grundlage dieser Anschauung ist besonders *Ezechiel* 40—48, auch *Jes.* 54, 11 ff. *c.* 60. *Haggai* 2, 7—9. *Sacharja* 2, 6—17, indem man das an diesen Stellen beschriebene neue Jerusalem als jetzt schon im Himmel vorhanden dachte. Bekanntlich ist auch im Neuen Testamente öfters von diesem ἄνω Ἱερουσαλήμ (*Gal.* 4, 26), Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος (*Hebr.* 12, 22), καινὴ Ἱερουσαλήμ (*Apocal.* 3, 12. 21, 2. 10) die Rede; | vgl. auch *Test. Dan. c.* 5: ἡ νέα Ἱερουσαλήμ. Nach der Apokalypse Baruch's stand dieses himmlische Jerusalem ursprünglich, ehe Adam sündigte, im Paradiese. Als er aber Gottes Gebot übertrat, wurde es von ihm genommen und im Himmel aufbewahrt, wie auch das Paradies. Später wurde es dem Abraham im nächtlichen Gesichte gezeigt, und ebenso dem Moses auf dem Berge Sinai (*Apoc. Baruch.* 4, 2—6). Auch Esra sah es im Gesichte (IV *Esra* 10, 44—59). Dieses neue und herrliche Je-

---

Messias S. 109—121. *Castelli, Il Messia p.* 224—236, 342 *sqq.* *Drummond, The Jewish Messiah p.* 356 *sqq.* Weber, System S. 346 f. Hamburger, Real-Enc. II, 767—770 (Art. „Messias Sohn Joseph“). *E. G. King, The Yalkuth on Zechariah, translated with Notes and Appendices,* 1882, *Appendix A, p.* 85—108: *on Messiah ben Joseph* (citirt von *Stanton p.* XII). Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge, 1888, S. 1—26 (bes. beachtenswerth). Hamburger, Real-Enc. Suppl. II, 1891, S. 112 f. (in dem Art.: Messianische Bibelstellen).

35) *Mischna Sanhedrin* X, 6 *fin.*

36) Vgl. *Schoettgen, De Hierosolyma coelesti* (*Horae Hebraicae* I, 1205—1248). — *Meuschen, Nov. Test. ex Talmude illustratum p.* 199 *sq.* — Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Gal.* 4, 26. — Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 839 ff. — *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 217—221. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 245 ff. 308. — Weber, System S. 356 ff.

rusalem wird also auf Erden erscheinen an der Stelle des alten, und seine Pracht und Schönheit wird die des alten um vieles übertreffen (*Henoch* 53, 6. 90, 28—29. IV *Esra* 7, 26. Vgl. auch *Apocal. Baruch.* 32, 4). Die Fortdauer dieser Hoffnung in ihrer sinnlichen Realität ist auch durch Hieronymus bezeugt, der sie seinerseits als eine jüdische und judenchristliche heftig bekämpft[37].

7. Sammlung der Zerstreuten[38]. Dass an dem messianischen Reiche auch die Zerstreuten Israel's Theil haben und zu diesem Zwecke nach Palästina zurückkehren würden, war so selbstverständlich, dass man auch ohne die bestimmten Weissagungen des Alten Testamentes diese Hoffnung gehegt haben würde. In poetischer Weise schildert das *Psalterium Salomonis* (*Ps.* XI), wie vom Abend und Morgen, vom Norden und von den Inseln her die Zerstreuten Israel's sich sammeln und nach Jerusalem ziehen. Zum Theil wörtlich damit übereinstimmend äussert sich das griechische Buch Baruch (4, 36—37. 5, 5—9). Philo sieht die Zerstreuten unter Führung einer göttlichen Erscheinung von überall her nach Jerusalem ziehen (*De exsecrationibus* § 8—9). Auch die Weissagung des Jesaja, dass die Heiden-Völker selbst die Zerstreuten als Opfergaben zum Tempel zurückbringen werden (*Jes.* 49, 22. 60, 4. 9. 66, 20), kehrt im *Psalterium Salomonis* wieder (XVII, 34), während gleichzeitig die Sammlung auch als Werk des Messias dargestellt wird (*Psalt. Salom.* XVII, 28. Targum Jonathan zu *Jerem.* 33, 13). Nach dem vierten Buche Esra sind die zehn Stämme in ein bis dahin unbewohntes Land Namens *Arzareth* (so die lateinische Version) oder *Arzaph* (*finis mundi*, so die syrische Version) gezogen, um dort ihre Gesetze zu beobachten[39]. Von da werden sie beim Anbruch der messianischen Zeit wieder zurückkehren;

---

37) *Hieronymus, Comment. in Jes.* 49, 14 (*opp. ed. Vallarsi* IV, 570): *Jerusalem, quam Judaei et nostri Judaizantes juxta apocalypsim Joannis, quam non intelligunt, putant auream atque gemmatam de coelestibus ponendam, cujus terminos et infinitam latitudinem etiam in Ezechielis ultima parte describi.* Aehnlich *comment. in Ezech.* 36 (*Vallarsi* V, 422), *comment. in Joel* 3, 16 (*Vallarsi* VI, 214).

38) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 235—238. — Die Reihenfolge: 1) Erneuerung Jerusalem's, 2) Sammlung der Zerstreuten, nach dem *Sohar* bei Gfrörer II, 217 oben.

39) *Arzareth* ist = ארץ אחרת, *terra alia* (IV *Esra* 13, 40); der hebräische Ausdruck *Deut.* 29, 27, welche Stelle in der Mischna *Sanhedrin* X, 3 auf die zehn Stämme bezogen wird (s. die folgende Anmerkung). Diese zweifellos richtige Erklärung hat zuerst Schiller-Szinessy gegeben (*Journal of Philology, vol.* III, 1870); hiernach Bensly, *The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra* (1875) *p.* 23 Anm.

und der Höchste wird die Quellen des Euphrat verstopfen, damit sie herüber können (IV *Esra* 13, | 39—47). Bei der Allgemeinheit der Hoffnung auf Sammlung der Zerstreuten ist es auffallend, dass überhaupt von Einzelnen die Rückkehr der zehn Stämme bezweifelt wurde[40]. Aber aus der täglichen Bitte des Schmone Esre (10. Beracha): „Erhebe ein Panier, um zu sammeln unsere Zerstreuten, und versammele uns von den vier Enden der Erde" ersieht man, dass solche Zweifel doch nur vereinzelt waren[41].

8. **Das Reich der Herrlichkeit in Palästina.** Das nunmehr anbrechende messianische Reich hat zwar den messianischen König an seiner Spitze. Aber sein oberster Beherrscher ist doch Gott selbst (vgl. z. B. *Orac. Sibyll.* III, 704—706. 717. 756—759. *Psalt. Salom.* XVII, 1. 38. 51. Schmone Esre, 11. Beracha. *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 1). **Mit der Aufrichtung dieses Reiches wird also die Idee des Königthums Gottes über Israel zur vollen Wirklichkeit und Wahrheit.** Gott ist freilich auch jetzt schon Israel's König. Aber er übt sein Königthum nicht in vollem Umfange aus, hat vielmehr zeitweilig sein Volk den heidnischen Welt-Mächten preisgegeben, um es zu züchtigen wegen seiner Sünden. In dem herrlichen Zukunftsreiche aber nimmt er selbst wieder das Regiment in die Hand. Daher heisst es im Gegensatz zu den heidnischen Weltreichen das **Reich Gottes** (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*, im Neuen Testamente namentlich bei Marcus und Lucas. *Sibyll.* III, 47—48: *βασιλεία μεγίστη ἀθανάτου βασιλῆος*. Vgl. *Psalt. Salom.* XVII, 4. *Assumptio Mosis* 10, 1. 3). Gleich-

40) *Sanhedrin* X, 3 *fin.*: „Die zehn Stämme kommen niemals mehr zurück, denn es heisst von ihnen (*Deut.* 29, 27): Er wird sie in ein anderes Land schleudern wie diesen Tag. Also wie dieser Tag dahin geht und nicht wiederkehrt, so sollen sie auch dahingehen und nicht wiederkehren. So R. Akiba. R. Elieser aber sagt: Wie der Tag finster und wieder hell wird, so wird den zehn Stämmen, denen es finster ward, auch einst wieder Licht werden". — Die Tradition schwankt übrigens hinsichtlich der Autoritäten, welche diese Sätze vertreten. In den Aboth de-Rabbi Nathan wird die letztere (günstige) Ansicht dem R. Akiba, die ungünstige dem R. Simon ben Jochai zugeschrieben. Andere haben wieder anders. S. das Genauere bei **Bacher**, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1882, S. 354 f. = Die Agada der Tannaiten I, 143 f.; vgl. ebendas. II, 145. 472.

41) Für die spätere Zeit vgl. *Hieronymus, comm. in Joel* 3, 7 (*opp. ed. Vallarsi* VI, 210): *Promittunt ergo sibi Judaei immo somniant, quod in ultimo tempore congregentur a Domino et reducantur in Jerusalem. Nec hac felicitate contenti, ipsum Deum suis manibus Romanorum filios et filias asserunt traditurum, ut rendant eos Judaei non Persis et Aethiopibus et caeteris nationibus quae vicinae sunt, sed Sabaeis, genti longissimae.* — Auf christlichem Gebiete vgl. bes. *Commodian. carmen apologet.* 952—985.

bedeutend hiermit ist der bei Matthäus vorkommende Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* „Reich des Himmels“ [42]). Denn „der Himmel“ ist hier nach einem sehr gangbaren jüdischen Sprachgebrauch metonymische Bezeichnung | Gottes. Es ist das Reich, welches nicht von irdischen Mächten, sondern vom Himmel regiert wird [43]).

Den Mittelpunkt dieses Reiches bildet das heilige Land. „Das Land ererben“ ist daher so viel wie am messianischen Reiche theilhaben [44]). Aber es ist nicht auf die Grenzen Palästina's beschränkt; vielmehr wird es in der Regel in irgend einer Weise als

---

42) Vgl. über diesen Ausdruck überhaupt: *Schoettgen*, *De regno coelorum* (*Horae Hebraicae* I, 1147—1152). — Lightfoot, *Horae* zu *Matth.* 3, 2. — Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Matth.* 3, 2. — *Bertholdt*, *Christologia Judaeorum* p. 187—192. — De Wette, Biblische Dogmatik S. 175—177. — Tholuck, Bergpredigt S. 66 f. — *Fritzsche*, *Evangelium Matthaei* p. 109 *sqq.* (woselbst noch mehr Literatur). — *Kuinoel* zu Matth. 3, 2. Ueberhaupt die Commentare zu Matth. 3, 2. — Wichelhaus, Commentar zu der Leidensgeschichte (1855) S. 284 ff. — Keim, Gesch. Jesu II, 33 ff. — Schürer, Der Begriff des Himmelreiches aus jüdischen Quellen erläutert (Jahrbb. für prot. Theol. 1876, S. 166—187). — Cremer, Bibl.-theol. Wörterb. *s. v.* *βασιλεία*. Hierzu Theol. Litztg. 1883, 581. — *Edersheim*, *The life and times of Jesus the Messiah* I, 266—268.

43) Wie geläufig diese Metonymie dem Judenthum zur Zeit Christi war, habe ich in der angeführten Abhandlung (Jahrbb. für prot. Theol. 1876, 166 ff.) nachgewiesen; vgl. auch Landau, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neu-hebräischen Litteratur, 1888, S. 14—28. Sehr oft kommt namentlich auch die Formel מַלְכוּת שָׁמַיִם vor, allerdings in der Regel nicht in der Bedeutung „Reich des Himmels“, sondern als *abstractum* „das Königthum, das Regiment des Himmels“, d. h. die Herrschaft Gottes (z. B. *Mischna Berachoth* II, 2. 5). Gerade hier kann aber kein Zweifel sein, dass שמים metonymisch für „Gott“ steht. Um so seltsamer ist es, die Richtigkeit dieser Fassung für diejenigen Fälle zu bestreiten, wo *βασιλεία* als *concretum* steht (in der Bedeutung „Reich“); denn der Genetiv *τῶν οὐρανῶν* bleibt ja derselbe, ob nun *βασιλεία* „das Königthum“ oder „das Reich“ bedeutet. Wenn zufällig in der rabbinischen Literatur der Ausdruck מלכות שמים nicht in der Bedeutung „Reich des Himmels“ vorkommen würde, so würde sich dies vollkommen genügend daraus erklären, dass die Rabbinen überhaupt selten vom „Reiche Gottes“ sprechen. Sie sagen dafür „die Tage des Messias“ oder „der künftige עולם“ oder dergl. Es scheint aber, dass der Ausdruck doch auch in jener Bedeutung vorkommt; so namentlich *Pesikta* (*ed. Buber*) *p.* 51ª: הגיע זמנה של מלכות הרשעה שתעקר מן העולם, הגיע זמנה של מלכות שמים שתגלה, „Es ist gekommen die Zeit der gottlosen *Malkhuth*, dass sie ausgerottet werde aus der Welt; es ist gekommen die Zeit der *Malkhuth* des Himmels, dass sie geoffenbart werde“. Dieselbe Stelle auch im Midrasch rabba zum Hohenliede (bei Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* מלכות). Vgl. auch Weber, System S. 349. Cremer, Biblisch-theol. Wörterb. *s. v.* *βασιλεία* (3. Aufl. S. 162).

44) *Kidduschin* I, 10. Vgl. *Ev. Matth.* 5, 5 (*ed. Tischendorf* 5, 4).

die ganze Welt umfassend gedacht[45]). Schon im Alten Testamente ist ja geweissagt, dass auch die Heidenvölker den Gott Israel's als obersten Richter anerkennen (*Jesaja* 2, 2 ff. *Micha* 4, 1 ff. 7, 16 f.) und sich zu ihm bekehren werden (*Jesaja* 42, 1—6. 49, 6. 51, 4—5. *Jerem.* 3, 17. 16, 19 f. *Zeph.* 2, 11. 3, 9. *Sacharja* 8, 20 ff.), und darum auch in die Theokratie werden aufgenommen werden (*Jesaja* 55, 5. 56, 1 ff. *Jerem.* 12, 14 ff. *Sacharja* 2, 15), so dass Jahve König ist über die ganze Erde (*Sacharja* 14, 9) und der Messias ein Panier für alle Völker (*Jesaja* 11, 10)[46]). Am bestimmtesten ist im Buche Daniel den Heiligen des Höchsten die Herrschaft über alle Reiche der Welt verheissen (*Daniel* 2, 44. 7, 14. 27). Diese Hoffnung ist denn auch von dem späteren Judenthume entschieden festgehalten; doch in verschiedener Weise. Nach den Sibyllinen werden die Heiden, wenn sie die Ruhe und den Frieden des Volkes Gottes sehen, von selbst zur Einsicht kommen, und den allein-wahren Gott rühmen und preisen und seinem Tempel Gaben senden und nach seinem Gesetze wandeln (*Orac. Sibyll.* III, 698—726). Dann wird Gott ein Reich über alle Menschen aufrichten, in welchem die Propheten Gottes Richter sind und gerechte Könige (III, 766—783). Nach Philo werden die Frommen und Tugendhaften die Herrschaft über die Welt erlangen, weil sie diejenigen drei Eigenschaften besitzen, welche vornehmlich zum Herrschen befähigen, nämlich *σεμνότης, δεινότης* und *εὐεργεσία*. Und die übrigen Menschen unterwerfen sich ihnen aus *αἰδώς* oder *φόβος* oder *εὔνοια* (*De praem. et poen.* § 16). Anderwärts erscheint die Weltherrschaft der Frommen mehr als eine auf Macht gegründete. Die Heiden huldigen dem Messias, weil sie erkennen, dass ihm Gott die Macht verliehen hat (*Henoch* 90, 30. 37. Bilderreden: 48, 5. 53, 1. *Psalt. Salom.* XVII, 32—35. *Sibyll.* III, 49: *ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων*. *Apocal. Baruch.* 72, 5. Targum zu *Sacharja* 4, 7: Der Messias wird herrschen über alle Reiche). Sehr stark tritt diese Richtung hervor in der *Assumptio Mosis*, falls man in deren Verheissung, dass Israel treten werde auf den Nacken des Adlers (10, 8: *tunc felix eris tu Istrahel, et ascendes supra cervices et alas aquilae*), eine Anspielung auf die Römer erblicken darf[47]). Nach dem Buche der Jubiläen

45) S. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 219 f. 238—242. Weber, System S. 364 ff.

46) Vgl. über den Universalismus im A. T.: Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1894) S. 180—182. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (1896) S. 91—122, 191—195. Löhr, Der Missionsgedanke im A. T. 1896.

47) Diese Deutung ist allerdings nicht ganz sicher. Schmiede (brief-

(Ewald's Jahrbb. Bd. III, S. 42) wurde schon dem Jakob verheissen, dass aus ihm Könige hervorgehen sollen, welche überall herrschen, wo nur ein Tritt von Menschenkindern hintritt. „Und ich will deinem Samen die ganze Erde geben, welche unter dem Himmel ist, und sie sollen nach Willkür herrschen über alle Völker; und darnach sollen sie die ganze Erde an sich ziehen, und sie ererben auf Ewigkeit“ (vgl. auch Röm. 4, 13, und dazu die Ausleger, besonders Wetstein).

Im übrigen wird die messianische Zeit, meist auf Grund alttestamentlicher Stellen, als eine Zeit ungetrübter Freude und Wonne geschildert[48]. Aller Krieg und Streit und Zwietracht und Hader wird ein Ende haben, und Friede, Gerechtigkeit, Liebe und Treue wird herrschen auf Erden (*Orac. Sibyll.* III, 371—380. 751—760. *Philo, De praem. et poen.* § 16. *Apocal. Baruch.* 73, 4—5). Auch die wilden Thiere verlieren ihre Feindschaft und dienen dem Menschen (*Sibyll.* III, 787—794. *Philo, De praem. et poen.* § 15. *Apocal. Baruch.* 73, 6. Targum zu *Jesaja* 11, 6). Die Natur ist von ungewöhnlicher Fruchtbarkeit (*Sibyll.* III, 620—623. 743—750. *Henoch* 10, 18—19. *Apocal. Baruch.* 29, 5—8). Reichthum und Wohlstand herrscht unter den Menschen (*Philo, De praem. et poen.* § 17—18). Das Lebensalter nimmt wieder zu bis nahe an tausend Jahren, und doch werden die Menschen nicht alt und lebenssatt, sondern wie Kinder und Knaben sein (Jubiläen, in Ewald's Jahrbb. III, 24). Alle erfreuen sich körperlicher Kraft und Gesundheit. Die Weiber werden ohne Schmerzen gebären, und die Schnitter nicht ermüden bei der Arbeit (*Philo, De praem. et poen.* § 20. *Apocal. Baruch.* 73, 2—3. 7. 74, 1)[49].

---

lich) vermuthet, dass einfach *Deut.* 32, 11 zu Grunde liege: Gott hat Israel wie ein Adler auf seinen Flügeln getragen (LXX: *ὡς ἀετὸς .... διεὶς τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἐδέξατο αὐτοὺς, καὶ ἀνέλαβεν αὐτοὺς ἐπὶ τῶν μεταφρένων αὐτοῦ. alae* ist = *πτέρυγες*, und *cervices* = *μετάφρενα*). Dann würde also der Sinn der Verheissung sein, dass Israel auf Adlers Flügeln zum Himmel erhoben werden wird.

48) Vgl. Knobel, Prophetismus der Hebräer I, 321 ff. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 242—252. Hamburger, Real-Enc. S. 770 ff. (Art. „Messiaszeit“).

49) Zuweilen wird diese künftige Herrlichkeit auch dargestellt unter dem Bilde eines Freuden-Mahles (סְעוּדָה), das Gott den Gerechten bereitet. Schilderungen dieser סְעוּדָה, bei welcher der Leviathan verspeist wird, s. bei Jellinek, *Bet ha-Midrasch* III, 75—76; V, 45—46; VI, 150—151. Vgl. *bab. Pesachim* 119b. *Baba bathra* 75a (Wünsche, Der babylon. Talmud I, 250. II, 2, S. 178). *Vajjikra rabba par.* XIII (deutsche Uebers. von Wünsche S. 86), *Bamidbar rabba par.* XIII (deutsche Uebers. von Wünsche S. 305). *Ruffinus, Apol. in Hieron.* I, 7 (*Hieron. opp. ed. Vallarsi* II, 579): *Est enim Ju-*

Diese äusseren Güter sind aber nicht die einzigen. Vielmehr sind sie nur die Folge davon, dass die messianische Gemeinde ein heiliges Volk ist, das Gott geheiligt hat, welches der Messias anführt in Gerechtigkeit. Nicht lässt er Ungerechtigkeit in ihrer Mitte weilen, und nicht wohnt ein Mensch bei ihnen, der Bosheit weiss. Nicht ist Ungerechtigkeit in ihrer Mitte, denn alle sind sie heilig (*Psalt. Salom.* XVII, 28. 29. 36. 48. 49. XVIII, 9. 10). Das Leben im messianischen Reiche ist ein stetiges λατρεύειν θεῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ (*Ev. Luc.* 1, 74—75). Und die Herrschaft des Messias über die Heidenwelt ist keineswegs nur als auf äusserer Macht beruhend gedacht, sondern häufig auch in der Art, dass er ein Licht ist für die Völker (*Jesaja* 42, 6. 49, 6. 51, 4. *Henoch* 48, 4. *Ev. Luc.* 2, 32. Vgl. bes. auch die bereits erwähnte Stelle der Sibyllinen III, 710—726). — Da der Israelite sich ein λατρεύειν θεῷ nicht anders vorstellen kann als in den Formen des Tempelcultus und der Gesetzesbeobachtung, so ist es im Grunde selbstverständlich, dass auch diese im messianischen Reiche nicht aufhören werden. In der That ist dies wenigstens die vorherrschende Anschauung [50]). Nach der Zerstörung des Tempels geht daher das tägliche Gebet des Israeliten dahin, dass auch der Opfercultus (die עֲבוֹדָה) wiederhergestellt werde [51]).

An diesem herrlichen Reiche der Zukunft werden nicht nur die in der Welt zerstreuten Glieder des Volkes, sondern auch alle verstorbenen Israeliten theilnehmen. Sie werden aus ihren

---

daeorum vere de resurrectione talis opinio, quod resurgent quidem, sed ut carnalibus deliciis et luxuriis caeterisque voluptatibus corporis perfruantur. Hieronymus *in Jes.* 59, 5 (*opp. ed. Vallarsi* IV, 705): *Qui igitur audiens traditiones Judaicas ad escas se mille annorum voluerit praeparare.* — Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 872—889. Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus, I, 329 ff. *Bertholdt, De Christologia Judaeorum p.* 196—199. Hamburger, Real-Enc. S. 1312 ff. (Art. „Zukunftsmahl“). Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evv. 1878, S. 113. Spitta, Zur Gesch. und Litteratur des Urchristentums I, 1893, S. 269 ff. — Das Alter dieser Vorstellung ist bezeugt durch die neutestamentlichen Stellen: *Mt.* 8, 11 = *Lc.* 13, 29. *Lc.* 14, 15. *Mt.* 26, 29 = *Mc.* 14, 25 = *Lc.* 22, 18. *Lc.* 22, 30. Dazu die Parallelen bei Resch, Paralleltexte zu Lucas (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack X, 3, 1895) S. 382 ff. 400. 627 ff. 671 ff. Vgl. auch Hippolytus' Werke I, 2 herausg. von Achelis 1897, S. 247.

50) Näheres s. bei Weber, System S. 359 ff. *Castelli, Il Messia p.* 277 *sqq. Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah* II, 764—766. Hamburger, Real-Enc. Suppl. II, 1891, S. 43 ff. (Art. „Fortdauer des Gesetzes“) und S. 51 ff. (Art. „Gesetzesaufhebung“).

51) Schmone Esre, 17. Beracha (s. oben S. 462). Vgl. auch die Passa-Liturgie *Pesachim* X, 6.

Grä|bern hervorgehen, um mit ihren beim Anbruch des Reiches lebenden Volksgenossen die Seligkeit des Reiches zu geniessen (Näheres s. unten Abschnitt 10)[52].

Mit dieser Hoffnung auf ein Reich der Herrlichkeit in Palästina schliesst bei Vielen die eschatologische Erwartung ab, indem seine Dauer als eine unendliche gedacht ist. Wie die alttestamentliche Weissagung dem Volke Israel verheisst, dass es ewiglich sein Land bewohnen werde (*Jer.* 24, 6. *Ezech.* 37, 25. *Joel* 4, 20), dass David's Thron nie leer stehen (*Jerem.* 33, 17. 22), und David auf ewig Israel's Fürst sein werde (*Ezech.* 37, 25), wie dann namentlich im Buche Daniel das Reich der Heiligen des Höchsten als ein ewiges (מַלְכוּת עָלַם) bezeichnet ist (*Daniel* 7, 27), so wird auch bei Späteren häufig dem messianischen Reiche ewige Dauer zugeschrieben (*Sibyll.* III, 766. *Psalt. Salom.* XVII, 4. *Sibyll.* III, 49—50. *Henoch* 62, 14). Und so sagen auch die Juden im *Evang. Joh.* 12, 34: *Ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα,* wie denn auch in der späteren jüdischen Theologie diese Anschauung sich findet[53]. Aber häufig wird die Herrlichkeit des messianischen Reiches doch noch nicht als das Letzte und Höchste betrachtet, sondern nach ihr noch eine höhere himmlische Seligkeit erwartet, und daher dem messianischen Reiche nur eine zeitlich begrenzte Dauer zugeschrieben[54], über deren Mass im Talmud ausführlich

---

52) Es scheint mir nicht richtig, wenn Stähelin (Jahrbb. f. deutsche Theologie 1874, S. 199 ff.) die Auferstehungshoffnung und die messianische Hoffnung möglichst auseinanderzuhalten sucht, ja annimmt, dass ursprünglich gar kein Zusammenhang zwischen beiden bestanden habe. Bei *Daniel* 12, 2 und *Psalt. Salom.* 3, 16 ist dieser Zusammenhang doch unverkennbar. Denn wenn es an beiden Stellen heisst, dass die Gerechten auferstehen werden „zu ewigem Leben", so kann unter diesem ewigen Leben nach dem Gedankenkreise beider Bücher nichts anderes als das Leben im messianischen Reiche verstanden werden. Eine andere *ζωή* kennen beide Bücher überhaupt nicht. Vgl. auch *Henoch* 51, 1—5. Der Gang der Ideen-Entwickelung scheint mir also gerade der umgekehrte zu sein wie der von Stähelin statuirte. Es sind nicht die Auferstehungshoffnung und die messianische Hoffnung ursprünglich unabhängig von einander und erst später mit einander verbunden worden. Sondern umgekehrt: aus dem Interesse, am messianischen Reiche theilzuhaben, ist die Hoffnung einer leiblichen Auferstehung entsprungen. Etwas anderes als der Auferstehungs-Glaube ist der Glaube an ein seliges Fortleben im Jenseits. Dieser ist zunächst unabhängig von der messianischen Hoffnung entstanden und erst nachträglich mit ihr combinirt worden. Insofern Stähelin hieran denkt, wird seine These allerdings richtig sein.

53) Vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 155 *sq.*

54) Vgl. Corrodi, Krit. Gesch. des Chiliasmus I, 324—329. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 252—256. Renan, Der Antichrist S. 373. Weber, System S. 355 f. *Drummond p.* 312—318.

debattirt wird[55]). Unter den älteren Denkmälern haben diese Anschauung | am bestimmtesten die Apokalypse Baruch's und das vierte Buch Esra. Zwar heisst es in der ersteren von dem Messias c. 73, 1, dass er sich setze *in aeternum super throno regni sui.* Aber wie dies gemeint ist, sieht man aus einer andern Stelle c. 40, 3: *Et erit principatus ejus stans in saeculum, donec finiatur mundus corruptionis.* Also nur so lange diese vergängliche Welt dauert, währt die Herrschaft des Messias. Aehnlich heisst es im vierten Buch Esra c. 12, 34, dass er das Volk Gottes erlösen und es erquicken werde *quoadusque veniat finis, dies judicii.* Noch näheren Aufschluss giebt die Hauptstelle c. 7, 28—29: *Jocundabuntur (al. jocundabit), qui relicti sunt, annis quadringentis. Et erit post annos hos, et morietur filius meus Christus et omnes qui spiramentum habent hominis (al. homines)*[56]). Die Berechnung der Dauer des messianischen Reiches zu 400 Jahren findet sich neben anderen auch in der oben genannten talmudischen Stelle (*Sanhedrin* 99). Aus ihr erfahren wir zugleich, dass diese Rechnung sich stützt auf *Gen.* 15, 13 (die Knechtschaft in Aegypten dauerte 400 Jahre) vgl. mit *Psalm.* 90, 15: „Erfreue uns wieder gemäss den Tagen, da du uns gedemüthigt, gemäss den Jahren, da wir das Böse sahen". Die Zeit der Freude soll also ebenso lange dauern, wie die der Plage. Eine andere Berechnung ist bekanntlich in der Apokalypse Johannis vorausgesetzt, indem nach dem Psalmwort, dass für Gott 1000 Jahre wie ein Tag seien, die Dauer auf 1000 Jahre angegeben wird (*Apoc. Joh.* 20, 4—6). Auch diese Berechnung wird im Talmud erwähnt[57]). — Ueberall da nun, wo dem messianischen Reiche nur eine zeitliche Dauer zugeschrieben wird, wird am Ende dieser Zeit noch eine Welterneuerung und das letzte Gericht erwartet.

9. Erneuerung der Welt[58]). Die Hoffnung einer Erneuerung

---

55) *Sanhedrin* 99a bei Gfrörer II, 252 ff. Vollständiger (*Sanhedrin* 96b—99a) bei *Castelli, p.* 297 *sqq.* und bei Wünsche, Der babylonische Talmud II, 3, 1889, S. 204 f.

56) Die Zahl 400 haben die lateinische und arabische Uebersetzung, die syrische hat 30; in der äthiopischen und armenischen fehlt die Zahl überhaupt.

57) *Sanhedrin* 97a unten. Vgl. Gfrörer II, 254. *Castelli p.* 300. *Drummond p.* 317. Delitzsch, Commentar zum Hebräerbrief S. 763. Wünsche S. 193.

58) Vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 213 *sq.* Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 272—275. — Vgl. *Matth.* 19, 28: *παλιγγενεσία.* Der rabbinische Ausdruck חִדּוּשׁ הָעוֹלָם (*Buxtorf, Lex. col.* 711), welchen viele Ausleger zu *Mt.* 19, 28 vergleichen, gehört nicht hierher, denn er bedeutet

Himmels und der Erde gründet sich namentlich auf *Jesaja* 65, 17. 66, 22 (vgl. auch *Matth.* 19, 28. *Apoc.* 21, 1. II *Petr.* 3, 13). Man unterschied darnach eine **gegenwärtige** und eine **zukünftige Welt** הָעוֹלָם הַזֶּה und הָעוֹלָם הַבָּא[59]), im Neuen Testamente häufig: | ὁ αἰὼν οὗτος und ὁ αἰὼν ὁ μέλλων oder ὁ ἐρχόμενος (z. B. *Matth.* 12, 32. *Marc.* 10, 30. *Luc.* 18, 30. *Eph.* 1, 21). Aber eine Verschiedenheit der Auffassung bestand insofern, als man die neue Welt entweder mit Beginn der messianischen Zeit oder erst nach Ablauf derselben anbrechen liess. Ersteres z. B. in den Bilderreden des Buches Henoch c. 45, 4—5: „Und an jenem Tage werde ich meinen Auserwählten unter ihnen wohnen lassen, und werde den Himmel umgestalten, und ihn zum ewigen Segen und Lichte machen. Und ich werde die Erde umwandeln und sie zum Segen machen, und meine Auserwählten auf ihr wohnen lassen" (vgl. auch 91, 16). Letzteres im vierten Buch Esra, demzufolge nach Ablauf der messianischen Zeit eine siebentägige Todesstille auf Erden eintritt, worauf dann der Anbruch der neuen und der Untergang der alten Welt erfolgt (7, 30—31). Gemäss dieser verschiedenen Auffassung wird die messianische Zeit entweder mit der zukünftigen Welt identificirt oder noch zu der gegenwärtigen Welt gerechnet. Ersteres z. B. im Targum Jonathan zu I *Reg.* 4, 33: „Die zukünftige Welt des Messias" (עָלְמָא דְאָתֵי דִמְשִׁיחָא), und *Mischna Berachoth* I, 5, wo die gegenwärtige Welt (הָעוֹלָם הַזֶּה) und die Tage des Messias (יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ) einander entgegengestellt, also letztere mit הָעוֹלָם הַבָּא identificirt werden. Im vierten Buche Esra dagegen werden die Tage des Messias noch zur gegenwärtigen Welt gerechnet, und die zukünftige beginnt erst mit dem, am

nicht „Welt-Erneuerung", sondern ist so viel wie *creatio ex nihilo.* Das griech. παλιγγενεσία im Sinne von „Welterneuerung" ist namentlich bei den Stoikern häufig.

59) *Mischna Berachoth* I, 5. *Pea* I, 1. *Kidduschin* IV, 14. *Baba mezia* II, 11. *Sanhedrin* X, 1—4. *Aboth* II, 7. IV, 1. 16. 17. V, 19. *Apocal. Baruch.* 44, 15. 48, 50. 73, 5. IV *Esra* 6, 9. 7, 12—13. 42—43. 8, 1. — Vgl. *Rhenferdius, De saeculo futuro* (*Meuschen, Nov. Test. ex Talmude illustratum* 1736, *p.* 1116—1171). — *Witsius, De saeculo hoc et futuro* (*Meuschen, Nov. Test. p.* 1171—1183). — *Schoettgen, De saeculo hoc et futuro* (*Horae Hebraicae* I, 1153—1158). — *Lightfoot, Horae Hebraicae,* zu *Matth.* 12, 32. — Wetstein, *Nov. Test.* zu *Mt.* 12, 32. — *Koppe, Nov. Test. Vol.* VI, *epist. ad Ephes. Exc.* I. — *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 38—43. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 212—217. — Bleek, Hebräerbrief II, 1, 20 ff. — Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefes I, 204 ff. — Oehler, in Herzog's Real-Enc. IX, 434 f. (2. Aufl. IX, 664 f.) — Geiger's Jüdische Zeitschrift 1866, S. 124. — Weber, System S. 354 f. — Löwy, Messiaszeit und zukünftige Welt (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 41. Jahrg. 1897, S. 392—409).

Schlusse der messianischen Zeit erfolgenden, letzten Gerichte (s. bes. 7, 42—43, womit freilich 6, 9 nicht leicht zu vereinbaren ist). Auch das Buch *Siphre* scheidet zwischen den „Messiastagen" und der „zukünftigen Welt" [60]). Die ältere und ursprüngliche Anschauung ist jedenfalls die, welche die Messiastage mit dem künftigen עולם identificirt. Denn der „künftige Weltlauf" ist eben zunächst nichts anderes als die künftige selige messianische Zeit (so auch noch im Neuen Testamente). Erst infolge der Erwartung einer höheren himmlischen Seligkeit nach Ablauf des messianischen Reiches ist man dann dazu gekommen, die messianische Zeit noch zum gegenwärtigen *Olam* zu rechnen und die Welterneuerung erst nach Ablauf der messianischen Zeit eintretend zu denken. In der späteren jüdischen Theologie ist diese Auffassung die vorherrschende geworden (Näheres s. in der oben Anm. 59 genannten Literatur). Zuweilen wird der messianischen Zeit eine Mittelstellung zwischen dieser und der zukünftigen Welt angewiesen. So schon in der *Apocal. Baruch.* 74, 2—3: *Tempus illud* [die messianische Zeit] *finis est illius quod corrumpitur, et initium illius quod non corrumpitur ..... Ideo longe est a malis, et prope iis quae non moriuntur.* — Auf welche Weise die Zerstörung der alten Welt erfolgt, wird in der Regel nicht näher ausgeführt. Im Bereich des hellenistischen Judenthums findet sich die Erwartung einer Zerstörung durch Feuer, die theils biblische Anknüpfungspunkte hat, theils an die stoische Lehre von der ἐκπύρωσις sich anschliesst [61]).

---

60) S. Geiger's Jüdische Zeitschrift 1866, S. 124.

61) Biblische Anknüpfungspunkte sind: 1) die Vorstellung, dass Gott von Feuer umgeben ist, wenn er zum Gericht kommt, *Daniel* 7, 9—10; vgl. I *Kor.* 3, 13. II *Thess.* 1, 8; 2) das prophetische Bild vom Zerschmelzen der Himmelskräfte und der irdischen Creaturen vor Gottes Zorn (*Jes.* 34, 4: *τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν*, 64, 1—2 nach LXX). Ueber beides geht es aber hinaus, wenn von einer wirklichen Vernichtung der Welt durch Feuer die Rede ist (*Pseudo-Sophocles* bei *Justin. de monarchia c.* 3 und *Clem. Alex. Strom.* V, 14, 121—122 = *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13, 48 *ed. Gaisford*; *Orac. Sibyll.* IV, 172—177; *Hystaspes* bei *Justin. apol.* I *c.* 20; *Hippolytus Philosoph.* IX, 30, letzterer gebraucht den Ausdruck *ἐκπύρωσις*. Auf christlichem Gebiete: II *Petri* 3, 10—12, die Stellen der christlichen Sibyllinen bei *Fehr, Studia in oracula Sibyllina, Upsal.* 1893 *p.* 72—73. Celsus behandelt die Lehre von der *ἐκπύρωσις* als eine bei den Christen herrschende, *Origenes c. Cels.* IV, 11. Vgl. auch Bousset, Der Antichrist S. 159 ff. Die jüdisch-christliche Lehre von der *ἐκπύρωσις* hat freilich einen anderen Sinn, als die stoische. Zur Geschichte der letzteren vgl. u. A. auch die pseudophilonische Schrift *De incorruptibilitate mundi*, wo die stoische Lehre vom peripatetischen Standpunkte aus bekämpft wird).

10. Allgemeine Auferstehung[62]). Ehe nun das letzte Gericht gehalten wird, erfolgt eine allgemeine Auferstehung der Todten. Doch herrscht gerade in Betreff dieses Punktes in der jüdischen Theologie eine so grosse Mannigfaltigkeit der Anschauungen, dass es zu weit führen würde, auf alle Einzelheiten näher einzugehen[63]). Nur die Hauptpunkte können hier angedeutet werden. Im Allgemeinen stand der Glaube an eine Auferstehung oder Wiederbelebung der Todten (תְּחִיַּת הַמֵּתִים)[64]), der im Buche Daniel nach manchen älteren Ansätzen zum erstenmale bestimmt und deutlich ausgesprochen wird (*Daniel* 12, 2), in unserer Periode bereits unumstösslich fest (vgl. z. B. II *Makk*. 7, 9. 14. 23. 29. 36. 12, 43—44. *Henoch*. 51, 1. *Psalt. Salomon*. 3, 16. 14, 2 ff. *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 3. *Bell. Jud.* II, 8, 14. *Apocal. Baruch*. 30, 1—5. 50, 1—51, 6. IV *Esra* 7, 32. *Testam.* XII *Patriarch. Judae* 25, *Benjamin* 10. *Schmone Esre*, 2. Beracha. *Mischna Sanhedrin* X, 1. *Aboth* IV, 22; vgl. auch *Berachoth* V, 2. *Sota* IX, 15 *fin.*). Wenigstens gilt dies in Betreff aller vom Pharisäismus beeinflussten Kreise; und diese bildeten ja bei weitem die Majorität. Nur die Sadducäer leugneten die Auferstehung[65]), und das hellenistische

---

62) Die Reihenfolge: 1) Welterneuerung, 2) Allgemeine Auferstehung, 3) Letztes Gericht, nach IV *Esra* 7, 31—34. So auch Gfrörer II, 272. 275. 285.

63) Vgl. *Bertholdt, Christologia Judaeorum p.* 176—181. 203—206. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 275—285. 308 ff. — *Fr. Boettcher, De inferis rebusque post mortem futuris, vol.* I, 1846. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 307—310. 328—333. 349—351. 504—506. — Langen, Das Judenthum in Palästina S. 338 ff. — Rothe, Dogmatik II, 2, S. 68—71. 298—308. — Oehler, Theologie des A. T. II, 241 ff. — Herm. Schultz, Alttestamentl. Theologie 2. Aufl. S. 713 ff. 807 ff. 5. Aufl. S. 595—606. — Hamburger, Real-Enc. II, 98 ff. (Art. „Belebung der Todten"). — Stähelin, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1874, S. 199 ff. — *Drummond, The Jewish Messiah p.* 360 *sqq.* — Weber, System S. 371 ff. — Gröbler, Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrh. v. Chr. (Stud. und Krit. 1879, S. 651—700). — Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern (Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, S. 355—383, 495—523). — *Castelli, The future life in rabbinical literature* (*Jewish Quarterly Review vol.* I, 1889, *p.* 314—352). — Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N. T., 1890, S. 96 ff. 136—189. — Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi, 1892. — Tausch, Die geschichtliche Entwicklung des Begriffs des Lebens im A. T. und die Ansätze der tieferen neutestamentl. Fassung (Jahrbb. f. prot. Theol. 1892, S. 1—33).

64) Dieser Ausdruck z. B. *Berachoth* V, 2. *Sota* IX, 15 *fin. Sanhedrin* X, 1.

65) *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 4. *Bell. Jud.* II, 8, 14. *Act.* 23, 8.

Judenthum setzte an deren Stelle die Unsterblichkeit der Seele[66]). Für die Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung nahm man in der Regel eine Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten an, indem man für erstere, d. h. für deren abgeschiedene Seelen, eine vorläufige Seligkeit, für letztere einen vorläufigen Zustand der Qual statuirte (s. bes. *Henoch. c.* 22, und im IV. B. *Esra* den im *cod. Sangermanensis* ausgemerzten und darum im lateinischen Vulgärtext fehlenden Abschnitt *c.* 7, 75—101 *ed. Bensly* [bei *Fritzsche* p. 609—611, nach Zählung der äthiopischen Uebersetzung *c.* 6, 49—76]). Während also nach der älteren Anschauung das Loos aller Abgeschiedenen in der Scheol das Gleiche ist, wird jetzt eine vorläufige Vergeltung unmittelbar nach dem Tode angenommen. Diese Erwartung liegt ja auch dem Gleichniss vom reichen Mann und armen Lazarus zu Grunde (*Luc.* 16, 22 ff); denn der Ort, an welchem Lazarus sich befindet, ist nicht ein Ort im Himmel, sondern eine Abtheilung der Unterwelt[67]). Auch Josephus bezeichnet es als Lehre der Pharisäer, dass die abgeschiedenen Seelen vor der Auferstehung ein verschiedenes Loos in der Unterwelt haben (*Antt.* XVIII, 1, 3: *ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς αἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥᾳστώνην τοῦ ἀναβιοῦν*). In der Apokalypse Baruch's und im vierten Buch Esra ist häufig von Behältnissen (*promptuaria*) die Rede, in welche die Seelen der verstorbenen Gerechten nach dem Tode aufgenommen werden (*Apocal. Baruch.* 30, 2. IV *Esra* 4, 35. 41. 7, 32. 80. 95. 101 *ed. Bensly*). Im II Makkabäerbuche wird vorausgesetzt, dass

66) *Sapientia Salom.* 3, 1—9. 4, 7. 5, 16. 6, 20. — In Betreff Philo's vgl. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie I, 403 ff. — IV *Makk.* 9, 8. 13, 16. 15, 2. 17, 5. 18. 18, 23. — Auch die Essener lehrten nach Josephus keine Auferstehung, sondern eine Unsterblichkeit der Seele, s. *Antt.* XVIII, 1, 5. *Bell. Jud.* II, 8, 11. — Vgl. auch das Buch der Jubiläen in Ewald's Jahrbb. III, 24.

67) So haben es auch die älteren Kirchenväter verstanden, welche darum im Anschluss an unser Gleichniss betonen, dass die verstorbenen Frommen nicht sogleich in den Himmel versetzt werden. Sie nennen wohl zuweilen den Ort, an welchen die Frommen nach dem Tode gelangen, „Paradies", betrachten dieses aber nicht als einen Ort im Himmel. S. das Material bei Münscher, Dogmengeschichte II, 1818, S. 392—407. Die Hauptstellen sind: *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 5 *ed. Otto p.* 24 (*ed.* 3); dazu *c.* 80 *ed. Otto p.* 290. *Irenaeus* II, 34, 1. V, 5, 1. V, 31, 1—2. *Tertullian. De anima c.* 55. 58. *De resurr. c.* 43. Besonders ausführlich *Hippolytus* in dem Fragmente *περὶ τοῦ παντός*, welches von Manchen dem Josephus zugeschrieben wird (*ed. Lagarde p.* 68—73).

die Verstorbenen Antheil nehmen am Geschick der Lebenden: Jeremias und Onias thun Fürbitte für ihr Volk (II *Makk.* 15, 12—16). Die Tendenz geht im Allgemeinen dahin, die Vorstellung von der vorläufigen Seligkeit der verstorbenen Frommen zu steigern, so dass der Unterschied zwischen der vorläufigen und der definitiven Seligkeit allmählich geringer wird. Im späteren rabbinischen Judenthum ist die Anschauung vorherrschend, dass die Seelen der verstorbenen Gerechten (nicht ihre Leiber) alsbald nach dem Tode in das „Paradies" (den גַּן עֵדֶן) versetzt werden[68]; und dieses Paradies wird mehr und mehr als ein himmlisches gedacht. In ähnlicher Richtung bewegen sich schon die Bilderreden des Buches Henoch, deren Aussagen aber nicht einheitlich zu sein scheinen: die Seligkeit der verstorbenen Gerechten ist theils eine solche im Himmel, theils eine solche in einem fernen „Garten" irgendwo auf der Erde; dabei ist es auch nicht überall klar, ob an eine vorläufige oder eine definitive Seligkeit zu denken ist (*Henoch* 39, 3—12. 60, 8. 23. 61, 12. 70, 3—4. 71, 16—17). Für die Zeit Christi wird man als Anschauung des vulgären Judenthums betrachten dürfen, dass nur einzelne bevorzugte Gottesmänner, wie Henoch und Elias, aber auch Esra und seines Gleichen, unmittelbar nach dem Tode in den Stand der himmlischen Herrlichkeit aufgenommen werden (IV *Esra* 14, 9: *tu enim recipieris ab hominibus et converteris residuum cum filio meo et cum similibus tuis, usquequo finiantur tempora*; vielleicht ist auch II *Makk.* 15, 12—16 in diesem Sinne zu verstehen). Die Erwartung dagegen, dass alle verstorbenen Gerechten schon unmittelbar nach dem Tode in die himmlische Seligkeit versetzt werden, ist zunächst ein Charakteristicum des hellenistischen Judenthums. Sie vertritt hier die Stelle des Auferstehungsglaubens und ist mit diesem nur künstlich vereinbar[69]). Eben weil sie den Auferstehungsglauben,

---

68) Vgl. *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Luc.* 16, 22. Wetstein, *Nov. Test.* zu *Luc.* 23, 43. Weber, System S. 322 ff. *Castelli*, *Jewish Quarterly Review* I, 337 *sqq.*

69) Vgl. die in Anm. 66 genannten Schriften. Besonders bemerkenswerth sind die Aeusserungen des IV. Makkabäerbuches, da dieses sonst den pharisäischen Anschauungen sehr nahe steht. Um so auffallender ist es, dass es die in seiner Vorlage, dem II. Makkabäerbuche, so stark hervortretende Auferstehungshoffnung überall getilgt und an deren Stelle die Hoffnung gesetzt hat, dass die Frommen zu Gott in den Himmel versetzt werden. 9, 8: sie werden sein *παρὰ θεῷ*. 13, 16: Abraham, Isaak und Jakob nehmen sie auf. 15, 2: sie kommen *εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν*. 17, 5: sie stehen bei Gott *ἐν οὐρανῷ*. 17, 18: *τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι θρόνῳ καὶ τὸν μακάριον βιοῦσιν αἰῶνα*. 18, 23: sie sind zum Chor der Väter versammelt. Vgl. Grimm's

wie er ursprünglich gemeint war, im Grunde ausschliesst, wird sie auch von manchen Kirchenlehrern als häretisch verworfen[70]. Es ist darum keineswegs allgemein gültig, wenn nach der christlichen *Ascensio Jesajae* 9, 7—8 alle Gerechten, die seit Adam verstorben sind, sich im siebenten Himmel befinden. — Im Neuen Testamente zeigt sich eine ähnliche Mannigfaltigkeit, wie in den jüdischen Quellen. Die Erwartung einer sofortigen Versetzung der Gerechten in den Himmel scheint vorzuliegen: *Luc.* 23, 43. II *Kor.* 5, 8. *Phil.* 1, 23. *Act.* 7, 59. *Apoc.* 6, 9 ff. 7, 9 ff. Aber es frägt sich, ob das „Paradies" *Luc.* 23, 43 als ein Ort im Himmel zu denken ist; und an den andern Stellen ist zu erwägen, ob es sich nicht vielleicht um eine Bevorzugung der im Dienste Christi als Märtyrer Gestorbenen handelt; nur *Apoc.* 7, 9 ff. würde in diese Auffassung sich nicht fügen[71]. Fest fixirte und allgemein gültige Anschauungen haben sich auf diesem Punkte überhaupt nicht gebildet. — Ueber die neue Leiblichkeit der Auferstandenen giebt die Apokalypse Baruch's ausführlichen Aufschluss (50, 1—51, 6. Vgl. auch IV *Esra* 7, 97 *ed. Bensly*). — Eine Hauptdifferenz in der Auferstehungslehre besteht nun aber darin, dass man entweder nur eine Auferstehung der Gerechten zum Zweck der Theilnahme am messianischen Reiche erwartete, oder eine allgemeine Auferstehung (der Gerechten und Gottlosen) zum Gericht, und zwar bald vor Anbruch des messianischen Reiches, bald nach Ablauf desselben. Die älteste Form ist wohl die zuerst genannte (vgl. Anm. 52). Sie findet sich z. B. im *Psalt. Salom.* 3, 16; 14, 2 ff., wird aber auch noch von Josephus als pharisäische Durchschnittsmeinung erwähnt (*Antt.* XVIII, | 1, 3. *B. J.* II, 8, 14). Eine Erweiterung dieser ältesten Auferstehungshoffnung ist die Erwartung einer allgemeinen Auferstehung zum Gericht. So *Daniel*, *Henoch*, *Apocal. Baruch*, IV *Esra*, *Testam.* XII *Patriarch.* und die *Mischna*, an den oben angeführten Orten[72]. Hierbei besteht wieder

---

Commentar zum IV. Makkabäerbuche S. 289. Freudenthal, Das IV. Makkabäerbuch S. 67—71.

70) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 80 *ed. Otto p.* 290 (*ed.* 3): *οἳ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς Χριστιανούς.* Dazu *c.* 5 *ed. Otto p.* 24. *Irenaeus* V, 31, 1—2.

71) Vgl. über die Lehre des N. T. bes. Zeller, Die Lehre des N. T. vom Zustand nach dem Tode (Theol. Jahrbb. 1847, S. 390—409). — Dass nur die Märtyrer gleich nach dem Tode zu Christo kommen, sagt ausdrücklich Tertullian *De resurr. c.* 43: *Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum nisi ex martyrii praerogativa.*

72) In der Mischna vgl. bes. *Aboth* IV, 22: „Die geboren werden, sind bestimmt zu sterben; die Gestorbenen, auferweckt zu werden; die Auferweck-

der Unterschied, dass man Auferstehung und Gericht entweder vor Anbruch der messianischen Zeit erwartete oder nach Ablauf derselben. Die erstere, von *Daniel* 12, 2 und *Henoch* 51 vertretene Anschauung ist sicher die ältere; denn das Gericht hat ursprünglich den Zweck, die messianische Zeit zu inauguriren. Erst als die messianische Seligkeit nicht mehr als die letzte und höchste betrachtet wurde, hat man auch das Gericht, als die Entscheidung über das Endgeschick der Menschen, an den Schluss der messianischen Zeit verlegt. So namentlich *Apocal. Baruch* und IV *Esra*. In der neutestamentlichen Apokalypse ist die Erwartung einer Auferstehung der Frommen vor Anbruch des messianischen Reiches combinirt mit der Erwartung einer allgemeinen Auferstehung nach Ablauf desselben. — Die Auferweckung selbst erfolgt durch den Schall der göttlichen Posaune (I *Kor.* 15, 52. I *Thess.* 4, 16. Vgl. *Matth.* 24, 31. IV *Esra* 6, 23)[73].

11. Letztes Gericht. Ewige Seligkeit und Verdammniss[74]. Von einem letzten Gerichte nach Ablauf der messianischen Zeit kann nur da die Rede sein, wo dem messianischen Reiche eine begrenzte Dauer zugeschrieben wird. Es kommen hier also von älteren Dokumenten nur die Apokalypse Baruch's und das vierte Buch Esra in Betracht. Bei den Uebrigen fällt das Gericht zusammen mit der Vernichtung der feindlichen Mächte, welche vor Anbruch des messianischen Reiches erfolgt (s. oben Nr. 5). In der Apokalypse Baruch's wird das letzte Gericht nur kurz angedeutet (50, 4). Etwas ausführlicher ist das vierte Buch Esra (7, 33—44 *ed. Bensly*, bei *Fritzsche c.* 7, 33—35 und 6, 1—17 nach dem äthiop.). Wir erfahren aus ihm namentlich, dass Gott selbst es ist, der das | Gericht hält. Auch kann darüber kein Zweifel sein, dass nach diesen beiden Apokalypsen am Tage des Gerichts nicht nur über das Volk Israel, sondern über die ganze Menschheit das Urtheil gesprochen wird (*Baruch* 51, 4—5. *Esra* 7, 37 *ed. Bensly*). Als allgemeiner Grundsatz gilt, dass alle Israeliten An-

---

ten, vor Gericht zu stehen, damit man lerne, lehre und überzeugt werde, dass er der Allmächtige ist etc." — Auch *Sanhedrin* X, 3 wird die Auferstehung als eine allgemeine vorausgesetzt, insofern nur ausnahmsweise von einzelnen hervorragenden Sündern, die schon bei Lebzeiten ihr Gericht empfangen haben, gesagt wird, dass sie nicht zum Gericht auferstehen werden.

73) S. auch Weber, System S. 352 f. Stähelin, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1874, S. 198; 220. Bousset, Der Antichrist S. 166 f. und die Commentare zu I *Kor.* 15, 52 und I *Thess.* 4, 16.

74) Vgl. überhaupt: *Bertholdt*, *Christologia Judaeorum p.* 206—211. 221—226. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 285 ff. 311 ff. Weber, System S. 371 ff.

theil haben an der zukünftigen Welt (*Sanhedrin* X, 1: כָּל יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא). Selbstverständlich aber sind alle Sünder in Israel (die in der Mischna *Sanhedrin* X, 1—4 sorgfältig verzeichnet werden) davon ausgeschlossen. Da das Urtheil über jeden Einzelnen genau nach Massgabe der Werke gefällt werden soll, so werden schon bei Lebzeiten der Menschen ihre Thaten in himmlischen Büchern aufgeschrieben (*Henoch* 98, 7—8; 104, 7; auch *c.* 89—90. Jubiläen in Ewald's Jahrbb. III, 38 und sonst. *Test.* XII *Patr. Aser* 7. *Mischna Aboth* II, 1. *Ev. Luc.* 10, 20. *Phil.* 4, 3. *Apoc.* 3, 5. 13, 8. 20, 15. *Hermas Vis.* I, 3, 2)[75]), und nach Ausweis dieser Bücher erfolgt dann der Urtheilsspruch im Gericht. Die Gottlosen werden in das Feuer der Gehenna verstossen (*Baruch* 44, 15. 51, 1—2. 4—6. *Esra* 7, 36—38 u. 84 *ed. Bensly*, bei *Fritzsche p.* 607 *sqq. c.* 6, 1—3 u. 59)[76]). Diese Ver-

---

75) Vgl. über diese himmlischen Bücher bes. Harnack's Anmerkung zu *Hermas Vis.* I, 3, 2; auch *Fabricius*, *Cod. pseudepigr.* I, 551—562. Dillmann, Das Buch Henoch S. 245; Ewald's Jahrbb. III, 83. Langen, Das Judenthum in Palästina S. 385. 499. Resch, Paralleltexte zu Lucas S. 195 f.

76) Das hebr. גֵּיהִנּוֹם *Kidduschin* IV, 14. *Edujoth* II, 10. *Aboth* I, 5. V, 19. 20. Häufig in den Targumen und im Talmud. Im Neuen Testamente γέεννα *Mt.* 5, 22. 29 f. 10, 28. 18, 9. 23, 15. 33. *Mc.* 9, 43. 45. 47. *Luc.* 12, 5. *Jacob.* 3, 6. — Eigentlich ist das *Gê-hinnom* (Thal des Hinnom) ein Thal bei Jerusalem, in welchem die Israeliten dem Moloch opferten (*Jerem.* 32, 34—35, vgl. II *Reg.* 21, 4—5). Jeremia weissagt darum, dass gerade hier auch das Verderben hereinbrechen werde: ein furchtbares Blutbad, in welchem die Israeliten hingemordet werden (*Jerem.* 7, 31 ff. 19, 5 ff.). Im Buch *Henoch c.* 26—27 finden wir dann die Erwartung, dass in diesem Thale alle Gottlosen versammelt werden, damit an ihnen das Gericht vollzogen werde. Der Name Gehinnom ist nicht genannt; aber es ist deutlich beschrieben als das Thal zwischen Zion und Oelberg. Es ist also noch ein eigentliches Thal bei Jerusalem. Endlich aber ist dann das Gehinnom gedacht als ein Strafort in der Unterwelt, an welchen die Gottlosen verstossen werden. — Rabbinische Beschreibungen des Gehinnom s. bei Jellinek, *Bet ha-Midrasch* I, 147—149. II, 48—51. V, 48 f. Löwy, *Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology* X, 1888, *p.* 333—342. Gaster, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1893, *p.* 571—611. — Vgl. überhaupt: Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 322—369. *Lightfoot*, *Horae* zu *Matth.* 5, 22. Wetstein, *Nov. Test.*, zu *Mt.* 5, 22. *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 395 *sq.* Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden III, 64—86. *Boettcher*, *De inferis p.* 80—85. Levy, Chald. Wörterb. I, 135 f. Ders., Neuhebr. Wörterb. I, 323. Tholuck und Achelis in ihren Auslegungen der Bergpredigt, zu Matth. 5, 22. Die Lexika zum N. T. *s. v.* γέεννα. Dillmann, Das Buch Henoch S. 131 f. Weber, System S. 326 ff. Wünsche, Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, S. 382 f. 495 ff. Bacher, Die Agada der Tannaiten 2 Bde. Register *s. v.* „Hölle". — Sonst wird auch der Hades und dessen Finsterniss als künftiges Loos der Gottlosen bezeichnet, z. B. *Psalt. Salom.* XIV, 6. XV, 11. XVI, 2.

dammniss wird in der Regel als ewige gedacht[77]). Doch findet sich auch die Anschauung von einer zeitlich begrenzten Dauer der Höllenstrafen, wodurch sie also nur die Bedeutung eines Purgatoriums erhalten[78]). Die Ge rechten und Frommen werden aufgenommen in das Paradies und werden wohnen in den Höhen jener Welt und schauen die Majestät Gottes und seiner heiligen Engel. Ihr Angesicht wird leuchten wie die Sonne, und sie werden ewiglich leben (*Daniel* 12, 3. *Baruch* 51, 3. 7—14. *Esra* 7, 36—38; 95—98 *ed. Bensly*, bei *Fritzsche p.* 607 *sqq. c.* 6, 1—3; 68—72. Vgl. auch *Assumptio Mosis* 10, 9—10)[79]).

12. **Anhang. Der leidende Messias**[80]). Wir hatten im

---

77) *Jes.* 66, 24. *Daniel* 12, 2. *Matth.* 3, 12. 25, 46. *Luc.* 3, 17. *Testam. XII Patr. Sebulon* 10. *Aser* 7. *Joseph. B. J.* II, 8, 14: *ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ*. *Antt.* XVIII, 1, 3: *εἱργμὸν ἀΐδιον* (beide Stellen im Zusammenhang oben S. 382 f.). Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 289.

78) *Edujoth* II, 10: „R. Akiba sagte: Die Gerichtsvollziehung über Gog und Magog in der Zukunft dauert zwölf Monate und die Verdammungszeit der Gottlosen im Gehinnom dauert zwölf Monate". — Es ist dabei aber wohl nur an die Sünder aus Israel zu denken. Jedenfalls gelten die Höllenstrafen in der Regel als ewige. S. *Castelli*, *Jewish Quarterly Review* I, 345.

79) Im Rabbinischen heisst das Paradies gewöhnlich גַּן עֵדֶן (so z. B. *Aboth* V, 20), oder auch פרדס, letzteres aber seltener (in der Mischna nur von einem Park im natürlichen Sinne, *Sanhedrin* X, 6. *Chullin* XII, 1. *Arachin* III, 2). In den *Testam. XII Patr* kommt beides vor (*Ἐδέμ Test. Dan.* 5, *παράδεισος Test. Levi* 18). Im N. T. *παράδεισος Luc.* 23, 43. II *Kor.* 12, 4. *Apoc.* 2, 7. Die syrischen Uebersetzungen des N. T. geben das neutestamentliche *παράδεισος* theils durch „Garten Eden", theils durch das griechische Wort wieder (s. Resch, Paralleltexte zu Lucas 1895, S. 735 ff.). — Sofern das Paradies als Ort der definitiven Seligkeit in Betracht kommt, ist es als ein Ort im Himmel zu denken; nach der älteren Anschauung liegt es in einer fernen Gegend der Erde (s. z. B. *Henoch* 32). — Rabbinische Beschreibungen s. bei Jellinek, *Bet ha-Midrasch* II, 48—51. 52 *sq.* III, 131—140; 194—198. V, 42—48. VI, 151—152. Gaster, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1893, *p.* 571—611 (engl. Uebersetzung rabbinischer Texte). — Viel Material bei Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 295—322. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden III, 41—63. Wetstein, *Nov. Test.* I, 818—820 (zu *Luc.* 23, 43). Vgl. auch Lightfoot, *Horae hebr.* zu *Luc.* 23, 43. Schöttgen, *Horae hebr.* zu II *Kor.* 12, 4 und *Apoc.* 2, 7. Ueberhaupt die Ausleger zu den Stellen des N. T.'s. Joh. Schulthess, Das Paradies, das irdische und überirdische, historische, mythische und mystische (Zürich 1816) S. 345 ff. Arnold, Art. „Paradies" in Ersch und Gruber's Encykl. Section III, Bd. 11 (1838) S. 304 ff. bes. 310 ff. *Thilo*, *Cod. apocr. Nov. Test. p.* 748 *sqq.* Dillmann in Schenkel's Bibellex. IV, 377—379. Klöpper, Commentar zum zweiten Korintherbrief S. 506 ff. Weber, System S. 330 ff. Hamburger, Real-Enc. II, 892—897 (Art. „Paradies"). Wünsche, Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, S. 382 f. 495 ff.

80) Vgl. *De Wette*, *De morte Jesu Christi expiatoria* (*Opuscc. p.* 1—148).

Bisherigen nirgends Veranlassung, von Leiden oder vollends von einem Versöhnungstode des Messias zu reden. Denn die Weissagung des vierten Buches Esra, dass der Messias nach 400jähriger Herrschaft sterben werde (IV *Esra* 7, 28—29), hat selbstverständlich mit der Idee eines Versöhnungstodes nichts gemein. Aber es darf nun doch die Frage nicht unerörtert bleiben: ob das Judenthum im Zeitalter Christi einen leidenden und zwar zur Sühnung der menschlichen Sünde leidenden und sterbenden Messias erwartet habe. Nach dem Bisherigen scheint sich die Frage von selbst zu verneinen, wie sie denn auch von Vielen (unter eingehendster Begründung namentlich von de Wette) verneint worden ist. Andere dagegen, wie z. B. Wünsche, glauben sie ebenso entschieden bejahen zu können. Allerdings ist nun im Talmud wiederholt von Leiden des Messias die Rede. Aus dem Worte וַהֲרִיחוֹ *Jesaja* 11, 3 wird geschlossen, dass Gott den Messias beladen habe mit Geboten und Schmerzen gleich Mühlsteinen (במצות ויסורין כרחים)[81]). An einer andern Stelle wird geschildert, wie der Messias an den Thoren Roms sitzt und seine Wunden auf- und zubindet[82]). Wichtiger ist, dass schon in Justin's *Dialogus cum Tryphone* von dem Vertreter des jüdischen Standpunktes wiederholt zugegeben, ja als selbstverständlich versichert wird, dass der Messias leiden müsse. „Wenn wir (so berichtet Justin c. 68) ihnen die Schriftstellen nennen, welche deutlich beweisen, dass der Messias leiden muss und anzubeten ist und Gott ist, so geben sie zwar gezwungen zu, dass dort vom Messias die Rede ist, aber trotzdem wagen sie zu behaupten, dass dieser (Jesus) nicht der Messias sei. Vielmehr glauben sie, er werde erst kommen und leiden und herrschen und ein anbetungswürdiger Gott werden.“ Noch bestimmter äussert sich Trypho selbst an einer anderen Stelle c. 89: *Παθητὸν μὲν τὸν Χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι, φανερόν ἐστιν·*

— Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 265—272. — Oehler, in Herzog's Real-Enc. IX, 440 f. (2. Aufl. IX, 670 f.). — Wünsche, יִסּוּרֵי הַמָּשִׁיחַ oder Die Leiden des Messias. Leipzig 1870. — Delitzsch, Sehet welch' ein Mensch! (Leipzig 1872), S. 13. 30 f. — *Castelli, Il Messia p.* 216—224, 329 ff. 335 ff. — Weber, System S. 343—347. — Hamburger, Real-Enc. II, 765—767 (Art. „Messiasleiden“). — Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristl. Jahrtausend, 1888 (bes. beachtenswerth). — Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu (2. Aufl. 1892), S. 144 ff. — Vgl. auch das unten Anm. 88 genannte Werk von Driver und Neubauer. — Die ältere Literatur verzeichnet De Wette a. a. O. S. 6—9.

81) *Sanhedrin* 93b, mitgetheilt bei Wünsche, Die Leiden des Messias S. 56 f. Dalman S. 38 f.

82) *Sanhedrin* 98a, bei Delitzsch, Hebräerbrief S. 117. Wünsche S. 57 f. Dalman S. 39 f.

εἰ δὲ διὰ τοῦ ἐν τῷ νόμῳ κεκατηραμένου πάθους, βουλόμεθα μαθεῖν, εἰ ἔχεις καὶ περὶ τούτου ἀποδεῖξαι. Hier überall ist nun freilich nur von Leiden im Allgemeinen, nicht von einem sühnenden Leiden die Rede, und die Idee eines Kreuzestodes wird bestimmt abgewiesen. Aber es finden sich auch Stellen, in welchen im Anschluss an *Jesaja* 53, 4ff. deutlich von einem Leiden um der Sünde der Menschen willen die Rede ist. So wird einmal dem Messias unter anderen Namen auch der Name *Chulja* (חולִיא der Kranke, nach anderer Lesart חִיוָּרָא der Aussätzige) beigelegt, und dies begründet durch Berufung auf *Jes.* 53, 4: „Fürwahr unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen hat er auf sich genommen; wir aber hielten ihn für einen, der geplaget und von Gott geschlagen und gedemüthigt wäre“[83]). Nach einer von Raymundus Martini aus dem *Siphrê* entnommenen Stelle sagte R. Jose der Galiläer: „Der König Messias ist erniedrigt und klein gemacht worden wegen der Abtrünnigen, wie es heisst: Er ist durchbohrt wegen unserer Frevel u. s. w. (*Jes.* 53, 5). Um wie viel mehr wird er deshalb für alle Geschlechter Genugthuung schaffen, wie geschrieben steht: Und Jahve liess ihn treffen die Schuld von uns allen (*Jes.* 53, 6)“[84]). Da die Stelle in unseren Texten des *Siphrê* sich nicht findet, so frägt es sich, ob unsere Texte verkürzt sind oder ob Raymundus Martini ein interpolirtes Exemplar hatte[85]). Es wird damit auch zweifelhaft, ob der Ausspruch wirklich von R. Jose dem Galiläer, einem Zeitgenossen Akiba's (erste Hälfte des zweiten Jahrh. n. Chr., s. oben S. 379), herrührt. An sich ist es aber nicht unwahrscheinlich, dass um jene Zeit einzelne Gelehrte *Jes.* 53, 4ff. auf den Messias gedeutet haben. Dafür sprechen namentlich die Worte | Trypho's bei *Justin. Dial. c. Tryph.* c. 90: *Παθεῖν μὲν γὰρ καὶ ὡς πρόβατον ἀχθήσεσθαι οἴδαμεν· εἰ δὲ καὶ σταυρωθῆναι κ. τ. λ.* Der jüdische Gegner Justin's gab also zu, dass *Jes.* 53, 7 auf den Messias zu beziehen sei. Es wird sich hiernach nicht bestreiten lassen, dass man im zweiten Jahrhundert nach Chr. wenigstens in gewissen Kreisen des Judenthums sich mit der Idee eines leidenden, und zwar zur Sühne der menschlichen Sünde leidenden Messias vertraut gemacht hat[86]). Es ist damit ein Gedanke auf den

---

83) *Sanhedrin* 98b, bei Gfrörer II, 266. Wünsche S. 62f. Dalman S. 36f.

84) S. Wünsche S. 65f. Delitzsch, Paulus' Brief an die Römer (1870) S. 82f.

85) S. Dalman S. 43f. Wünsche giebt freilich die Seitenzahl des *Siphrê* an, wo die Stelle angeblich steht!!

86) Da Justin's Trypho höchst wahrscheinlich mit R. Tarphon iden-

Messias angewandt, der dem rabbinischen Judenthum ganz geläufig ist: dass nämlich der vollkommene Gerechte nicht nur alle Gebote erfüllt, sondern auch durch Leiden die etwa begangenen Sünden büsst, und dass das überschüssige Leiden der Gerechten den Anderen zu Gute kommt[87]). Aber so sehr sich von diesen Prämissen aus die Idee eines leidenden Messias auf dem Boden des Judenthums begreifen lässt, so wenig ist sie doch die herrschende Anschauung des Judenthums geworden. Das, sozusagen officielle, Targum Jonathan lässt zwar die Beziehung von *Jes.* 53 auf den Messias im Ganzen stehen, deutet aber gerade diejenigen Verse, welche vom Leiden des Knechtes Gottes handeln, nicht auf den Messias[88]). In keiner der zahlreichen von uns besprochenen Schriften fanden wir auch nur die leiseste Andeutung von einem sühnenden Leiden des Messias. Wie fern diese Idee dem Judenthum lag, beweist auch das Verhalten der Jünger wie der Gegner Jesu zur Genüge (*Mt.* 16, 22. *Luc.* 18, 34. 24, 21. *Joh.* 12, 34). Man wird nach alledem wohl sagen dürfen, dass sie dem Judenthum im Grossen und Ganzen fremd gewesen und immer nur Schulmeinung geblieben ist[89]).

---

§ 30. Die Essener.

Literatur:

Triglandius, Trium scriptorum illustrium de tribus Judaeorum sectis syntagma. 2 Bde. *Delphis* 1703.

Joh. Gottlob Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis (1748) *p.* 215—240.

---

tisch ist (s. oben S. 378), und da R. Tarphon mit R. Jose dem Galiläer verkehrt hat (oben S. 379), so gewinnt die obige Tradition über R. Jose den Galiläer durch Justin's Angabe an Glaubwürdigkeit. Trypho würde hiernach einen Standpunkt vertreten haben, welcher auch seinen nächsten palästinensischen Collegen nicht fremd war.

87) S. Weber, System S. 313—316.

88) Näheres s. bei Oehler in Herzog's Real-Enc. IX, 441 (2. Aufl. IX, 670 f.). Weber, System S. 344 f. — Zur Geschichte der Auslegung von *Jes.* 53 bei den Juden vgl. auch *Origenes c. Cels.* I, 55; und besonders: *Driver and Neubauer, The fifty-third chapter of Isajah according to the Jewish Interpreters.* 2 Bde. I: *Texts.* II: *Translations. Oxford and London* 1876—1877 (Theol. Litztg. 1877, 567 f.).

89) Stellen aus späteren Midraschim und anderen Werken jüdischer Theologen s. bei Wünsche S. 66—108.

Ugolini, Trihaeresium etc., in seinem *Thesaurus antiquitatum sacrarum t.* XXII.

Bellermann, Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten, Berlin 1821.

Credner, Ueber Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben, in: Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. Bd. I, Heft 2 (1827) S. 211—264, und Heft 3 (1829) S. 277—328.

Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie Bd. II (1831) S. 299—356.

Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie Bd. I (1834) S. 439—497. — Ders., Art. „Essäer" in Ersch und Gruber's Allg. Encyklop. Section I, Bd. 38 (1843) S. 173—192.

Frankel, Die Essäer. Eine Skizze (Zeitschr. für die religiösen Interessen des Judenthums 1846, S. 441—461).

Frankel, Die Essäer nach thalmudischen Quellen (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1853, S. 30—40. 61—73).

Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe Bd. I (1852), S. 270—322.

Uhlhorn, Art. „Essener" in Herzog's Real-Enc. Bd. IV (1855), S. 174—177 (2. Aufl. IV, 341—344).

Zeller, Die Philosophie der Griechen Thl. III, Abth. 2 (1. Aufl. 1852), 2. Aufl. 1868, S. 234—292 (3. Aufl. 1881, S. 277—338). — Ders., Ueber den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum (Theol. Jahrbb. 1856, S. 401—433).

Ritschl, Ueber die Essener (Theol. Jahrbb. 1855, S. 315—356). — Ders., Die Entstehung der altkathol. Kirche (2. Aufl. 1857) S. 179—203.

Mangold, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe (1856) S. 32—60.

Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik (1857), S. 243—286. — Ders., Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. I, 1858, S. 116 ff. III, 1860, S. 358 ff. X, 1867, S. 97 ff. XI, 1868, S. 343 ff XIV, 1871, S. 50 ff. XXV, 1882, S. 257 ff.

Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael Bd. III, S. 368 ff. 388 ff. 509 ff.

Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten Bd. I, S. 207—214.

Grätz, Geschichte der Juden Bd. III (3. Aufl.), S. 99 ff. 657—663 (Note 10). 4. Aufl. S. 91 ff. 697—703 (Note 12).

Ewald, Geschichte des Volkes Israel Bd. IV, S. 483 ff.

Harnischmacher, De Essenorum apud Judaeos societate. Bonn 1866 (Gymnasialprogramm). — Ders., *Essenorum apud Judaeos societatis origines exponuntur et historia. Bonn* 1886 (Gymnasialprogr.).

Keim, Geschichte Jesu Bd. I, S. 282—306.

Holtzmann, in Weber und Holtzmann's Gesch. des Volkes Israel Bd. II, S. 74—89.

Derenbourg, Histoire de la Palestine (1867) *p.* 166—175. 460—462.

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte Bd. I, 2. Aufl., S. 132—146.

Tideman, Het Essenisme. Leiden 1868. — Ders., *Esseners en Therapeuten* (*Theologisch Tijdschrift* 1871, *p.* 177—188). — Ders., *De apocalypse van Henoch en het Essenisme* (*Theol. Tijdschrift* 1875, *p.* 261—296). — Ders., *De Esseners bij Josefus* (*Theol. Tijdschr.* 1892, *p.* 596—606).

Westcott, Art. *Essenes* in *Smith's Dictionary of the Bible* (in der amerikanischen Ausgabe giebt Abbot hierzu Literaturnachträge).

Ginsburg, Art. *Essenes* in *Kitto's Cyclopaedia of Biblical Literature.* — Ders., *The Essenes, their history and doctrines, London* 1864. — Ders., Art.

Essenes in *Smith and Wace*, *Dictionary of Christian Biography vol.* II, 1880, *p.* 198—208.
Benamozegh, *Storia degli Esseni*, *Firenze* 1865.
Lauer, Die Essäer und ihr Verhältniss zur Synagoge und Kirche. Wien, Braumüller 1869 (Separatabdruck aus der Oesterreich. Vierteljahrschr. für kathol. Theol. Jahrg. VII, Heft 4).
Lipsius, Art. „Essäer" in Schenkel's Bibellex. Bd. II, 181—192.
Clemens, Die Quellen für die Geschichte der Essener (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1869, S. 328—352).
Geiger, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben Bd. IX, 1871, S. 30—56.
Clemens, Die essenischen Gemeinden (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1871, S. 418—431).
Sieffert, Christus und die Essäer (Beweis des Glaubens 1873, S. 481—508).
Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud II, 172—178 (Art. „Essäer").
Delaunay, *Moines et sibylles dans l'antiquité judéo-grecque*, *Paris* 1874.
Lightfoot, *St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon* (2. *ed. London* 1876) *p.* 82—98, 349—419.
Pick, Die englische Literatur über die Essäer (Zeitschr. für die lutherische Theologie1878, S. 397—399).
Demmler, Christus und der Essenismus (Theologische Studien aus Württemberg 1. Jahrg. 1880, S. 29 ff. 122 ff.).
Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte Bd. I (1880) S. 308 ff.
Lucius, Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum, Strassburg 1881.
Reuss, Gesch. der heiligen Schriften Alten Testaments § 547.
Klöpper, Der Brief an die Colosser (1882) S. 76—95.
Kuenen, Volksreligion und Weltreligion (deutsche Ausg. 1883) S. 197—206.
Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums (1884) S. 87—149. — Ders., Judenthum und Christenthum 1886, S. 20 ff. — Ders., Zeitschr. für wissensch. Theol. XXXI, 1888, S. 49—71. XXXII, 1889, S. 481—485.
Henle, Kolossä und der Brief des hl. Apostels Paulus an die Kolosser 1887, S. 59—80.
Ohle, Die Essäer des Philo (Jahrbb. für prot. Theol. 1887, S. 298—344, 376—394; dazu Nachtrag 1888, S. 314—320). — Ders., Die Essener, eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus (Jahrbb. für prot. Theol. 1888, S. 221—274, 366—387). — Ders., Beiträge zur Kirchengeschichte I. Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten, 1888.
Friedlaender, *Les Esséniens* (*Revue des études juives t.* XIV, 1887, *p.* 184—216). Derselbe Aufsatz deutsch, nur wenig überarbeitet in: M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums 1894, S. 98—142.
Wendland, Die Essäer bei Philo (Jahrbb. für prot. Theol. 1888, S. 100—105). — Ders., Philo's Schrift *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* (Archiv f. Gesch. der Philos. I, 1888, S. 509—517). — Ders., Bericht über die neuere Philo-Literatur im Archiv f. Gesch. der Philos. V, 1892, S. 225 ff.
Wuku, Die Essener nach Jos. Flavius und das Mönchthum nach der Regel des hl. Benedict (Stud. und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden XI, 1890, S. 223—230).
Weinstein, Beiträge zur Geschichte der Essäer, 1892.
Renan, *Histoire du peuple d'Israël t.* V, 1893, *p.* 55—77. Vgl. auch Renan's Besprechung von Lucius im *Journal des Savants* 1892, *p.* 83 *sqq.*

Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (2. Ausg. 1895) S. 292—296.
Lehmann, Les sectes juives mentionnées dans la Mischna, II (*Revue des études juives t.* XXX, 1895, *p.* 187—203).
Conybeare, Art. *Essenes* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 767—772.

Von der grossen Heerstrasse des jüdischen Volkslebens abgeschieden lebte im Zeitalter Christi in Palästina eine religiöse Gemeinschaft, die, obwohl auf jüdischem Boden erwachsen, doch in vielen Punkten von dem traditionellen Judenthume wesentlich abwich, und die, wenn sie auch auf die Entwickelung des Volkes keinen massgebenden Einfluss geübt hat, doch schon als eigenthümliches Problem der Religionsgeschichte unsere Aufmerksamkeit verdient. Man pflegt diese Gemeinschaft, die Essener oder Essäer, nach dem Vorgange des Josephus als die dritte jüdische Secte neben die Pharisäer und Sadducäer zu stellen. Aber es bedarf kaum der Bemerkung, dass wir es hier mit einer Erscheinung ganz anderer Art zu thun haben. Während die Pharisäer und Sadducäer grosse politisch-religiöse Parteien sind, lassen sich die Essener am ehesten vergleichen mit einem Mönchsorden. Im Einzelnen ist freilich vieles räthselhaft an ihnen. Schon ihr Name ist dunkel. Josephus nennt sie gewöhnlich *Ἐσσηνοί*[1]), daneben aber auch *Ἐσσαῖοι*[2]). Bei Plinius heissen sie *Esseni*, bei Philo stets *Ἐσσαῖοι*. Wenn Philo behauptet, ihr Name sei identisch mit *ὅσιοι*, so ist dies eben nur etymologische Spielerei[3]). In Wahrheit ist er jedenfalls semitischen Ursprungs, so wenig Einverständniss auch bisher darüber erreicht worden ist[4]). Die früher von Vielen angenommene Erklärung אָסְיָא „Aerzte" trifft zu wenig die Eigenthümlichkeit des Ordens, hat auch keine Stütze an dem griechischen *θεραπευταί*, da

---

1) So im Ganzen 14 mal: *Antt.* XIII, 5, 9 (2 mal). XIII, 10, 6. XIII, 11, 2. XV, 10, 4. XV, 10, 5 (2 mal). XVIII, 1, 2. XVIII, 1, 5. *Vita c.* 2. *Bell. Jud.* II, 8, 2. II, 8, 11. II, 8, 13. V, 4, 2 (vgl. *Harnischmacher* 1866, *p.* 5).

2) So *Antt.* XV, 10, 4. XVII, 13, 3. *Bell. Jud.* I, 3, 5. II, 7, 3. II, 20, 4. III, 2, 1.

3) *Quod omnis probus liber* § 12 (*Mang.* II, 457): *διαλέκτου Ἑλληνικῆς παρώνυμοι ὁσιότητος. Ibid.* § 13 (*Mang.* II, 459): *τὸν λεχθέντα ὅμιλον τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων. Mang.* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 1 *ed. Gaisford*): *καλοῦνται Ἐσσαῖοι παρὰ τὴν ὁσιότητα, μοὶ δοκῶ, τῆς προσηγορίας ἀξιωθέντες.* — Es scheint mir sehr unwahrscheinlich, dass Philo bei diesen Erklärungen an das semitische *chasê* gedacht hat (so Lucius S. 89). Vielmehr leitet er den Namen wirklich von dem griechischen *ὁσιότης* ab.

4) S. das Verzeichniss der verschiedenen Ansichten bei Keim, Geschichte Jesu I, 285. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 278 (3. Aufl.). *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon* (2. *ed.*) *p.* 349—354. Lucius, Der Essenismus S. 89 f. Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 98—101.

die Essener nirgends „Aerzte", sondern nur *θεραπευταὶ θεοῦ* (Diener Gottes) genannt werden[5]). Am ansprechendsten ist die z. B. von Ewald, Hitzig, Lucius und Anderen vertretene Ableitung von dem im Hebräischen zwar nicht vorkommenden, dafür aber im Syrischen um so gewöhnlicheren חֲסֵא fromm, im Plural *stat. absol.* חֲסֵין, *stat. emphat.* חֲסַיָּא. An ersteres schliesst sich die Form *Ἐσσηνοί*, an letzteres *Ἐσσαῖοι* an[6]). Mehr noch als der Name der Essener liegt ihr Ursprung im Dunkeln. Josephus gedenkt ihrer zuerst zur Zeit des Makkabäers Jonathan um 150 vor Chr.[7]). Bestimmt erwähnt er einen Essener Judas zur Zeit Aristobul's I (105—104 vor Chr.)[8]). Darnach wird die Entstehung des Ordens wohl in's zweite | Jahrhundert vor Chr. zu setzen sein. Aber es frägt sich, ob sie lediglich aus dem Judenthume hervorgegangen sind, oder ob auch fremde, speciell hellenistische Einflüsse auf ihre Bildung eingewirkt haben. Um darauf zu antworten, haben wir vor allem die Berichte der Quellen, nämlich des Philo[9]), Jose-

5) *Philo, Quod omnis probus liber* § 12 (*Mang.* II, 457).

6) Dass anlautendes ח mit folgendem Zischlaut im Griechischen durch *ἐσσ—* oder *ἀσσ—* wiedergegeben werden kann, sieht man z. B. aus *ἐσσήνης* = חֹשֶׁן (*Jos. Antt.* III, 7, 5. 8, 9), *ἀσσιδαῖοι* = חֲסִידִים, *Ἐσσεβών* = חֶשְׁבּוֹן. — Die Wortbildungen auf *ηνός* und *αῖος* werden im hellenistischen Griechisch *promiscue* gebraucht; es bedarf also zu ihrer Erklärung nicht nothwendig der Berufung auf den semitischen *status absol.* und *emphat.;* doch wird man eine gewisse Einwirkung dieser auf die Bildung der griechischen Formen für wahrscheinlich halten dürfen.

7) *Antt.* XIII, 5, 9.

8) *Antt.* XIII, 11, 2. *B. J.* I, 3, 5.

9) *Quod omnis probus liber* § 12—13 (*Opp. ed. Mang.* II, 457—459), und das Fragment bei *Eusebius, Praeparatio evangelica* VIII, 11, aufgenommen von *Mangey* II, 632—634. Die Echtheit beider Berichte ist neuerdings von Ohle bestritten worden, die des zweiten (bei *Euseb. Praep. ev.* VIII, 11) auch von Hilgenfeld. Ohle hält zwar die Schrift *Quod omnis probus liber* für philonisch, den Abschnitt über die Essäer aber für eine spätere Einschaltung. Derselbe Fälscher soll auch das Stück bei *Euseb.* VIII, 11 und die Schrift *De vita contemplativa* verfasst haben, frühestens Ende des dritten Jahrh. n. Chr. (Beiträge zur Kirchengesch. I, 18 ff. 43). Hilgenfeld urtheilt über die Schrift *Quod omnis probus liber* umgekehrt: sie rühre von einem Stoiker her, in dessen Schrift Philo den Abschnitt über die Essäer eingeschoben habe; dagegen sei das Stück *Euseb.* VIII, 11 nicht-philonisch. Die Gründe gegen die Echtheit des letzteren scheinen mir sehr unerheblich. Eher kann man an dem philonischen Ursprung der Schrift *Quod omnis probus liber* zweifeln. Aber auch hier dürften die Gründe gegen die Echtheit nicht durchschlagend sein (s. Lucius S. 13—23, und überhaupt die unten § 34 genannte Literatur). Sollte die Schrift nicht von Philo herrühren, so würde sie dadurch ihren Quellenwerth doch nicht verlieren; denn der Bericht über die Essäer giebt an sich zu keinen Bedenken Anlass. Gegen Ohle s. bes. Wendland, Archiv f. Gesch. der Philos. V, 225 ff.

phus[10]) und Plinius[11]) uns zu vergegenwärtigen, um auf dieser Grundlage dem Ursprung und Wesen des Essenismus näher nachzugehen.

I. Die Thatsachen.

1. Organisation des Gemeinschaftslebens. Philo und Josephus schätzen übereinstimmend die Zahl der Essener zu ihrer Zeit auf mehr als 4000[1]). Soviel wir wissen, lebten sie nur in Palästina; wenigstens giebt es keine sicheren Spuren für ihr Vorkommen ausserhalb Palästina's[2]). Nach Philo wohnten sie vorwiegend in Dörfern, da sie die Städte mieden wegen der Unsittlichkeit

---

10) *Bell. Jud.* II, 8, 2—13. *Antt.* XIII, 5, 9. XV, 10, 4—5. XVIII, 1, 5. Auch die Berichte des Josephus hält Ohle für stark überarbeitet. Nur eine ganz schmale Grundlage erkennt er als echt an. Es muss auch hier genügen, gegenüber seinen scharfsinnigen, aber wenig überzeugenden Ausführungen auf Wendland a. a. O. zu verweisen.

11) *Hist. Nat.* V, 17. — Die übrigen Quellen (Hippolytus, Porphyrius, Eusebius, Solinus, Epiphanius) sind entweder ganz von den drei Genannten abhängig, oder doch so dürftig oder unzuverlässig, dass sie kaum von Werth sind. S. überhaupt über die Quellen für die Geschichte der Essener: Bellermann, Geschichtliche Nachrichten S. 36—145. Clemens, Zeitschr. für wiss. Theol. 1869, S. 328 ff. *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians etc.* 2. *ed. p.* 83 *sq.* Lucius, Der Essenismus S. 12—34. Hilgenfeld, Zeitschr. 1882, S. 266—289. Ketzergeschichte S. 87—149. — In der rabbinischen Literatur (Mischna, Tosephta, Talmud, Midraschim) werden die Essener, wie es scheint, nirgends erwähnt; jedenfalls nicht unter diesem Namen. Wenn die jüdischen Gelehrten (Frankel, Herzfeld, Jost, Grätz, *Derenbourg*, Geiger, Hamburger, Weinstein, Lehmann) sie unter verschiedenen anderen Namen haben wiederfinden wollen, so sind diese Identificirungen theils entschieden unrichtig, theils wenigstens sehr fraglich, wie dies für die meisten Fälle auch von Geiger anerkannt worden ist. S. bes. Jüdische Zeitschrift für Wissensch. und Leben 1871, S. 49—56.

1) *Philo ed. Mangey* II, 457. *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 5. — Es scheint mir kaum zweifelhaft, dass Josephus hier den Philo benützt hat. In der ausführlichen Schilderung, welche Josephus selbst *Bell. Jud.* II, 8 giebt, fehlen folgende Punkte: 1) Die Zahl 4000, 2) Verwerfung der Thieropfer, 3) Ackerbau als vorwiegende Beschäftigung, 4) Verwerfung der Sklaverei. Alle diese Punkte werden von Philo erwähnt und von Josephus in dem späteren Berichte *Antt.* XVIII, 1, 5 nachgeholt; doch wohl aus Anlass des philonischen Berichtes.

2) Ob die christlichen Asketen in Rom (*Rom.* 14—15) und Kolossä (*Col.* 2) christianisirte Essener sind, ist sehr fraglich. Nur in Syrien würde ein Vorkommen der Essener bezeugt sein, wenn in der Stelle Philo's *Quod omnis probus liber* § 12, *Mang.* II, 457 (s. nächste Anm.) die vulgäre Lesart ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία die richtige wäre. Es ist aber sicher zu lesen ἡ Παλαιστίνη Συρία. Denn 1) Die besten Philohandschriften haben so, s. Wendland, Archiv f. Gesch. d. Philos. V, 230. 2) Eusebius, der die Stelle ebenfalls

der Stadtbewohner[3]). Doch sagt er selbst an einer andern Stelle, dass sie auch viele Städte Judäa's bewohnten[4]). Und nach Josephus waren sie sogar in jeder Stadt (Palästina's) zu finden[5]). Man würde sonach sehr irren, wenn man durch die Schilderung des Plinius sich verleiten liesse, sie nur in der Wüste Engedi am todten Meere zu suchen[6]). Vielmehr kann die dortige Niederlassung nur als eine der

---

citirt (*Praep. evang.* VIII, 12, 1 *ed. Gaisford*) liest *ἡ ἐν Παλαιστίνῃ Συρία.* 3) Der Ausdruck *ἡ Παλαιστίνη Συρία* wird von Philo auch sonst gebraucht (*De nobilitate* § 6, *Mang.* II, 443: *Θάμαρ ἦν τῶν ἀπὸ τῆς Παλαιστίνης Συρίας*), und derselbe ist überhaupt seit Herodot ganz gewöhnlich (seit Antoninus Pius auch im amtlichen römischen Sprachgebrauch recipirt). S. *Herodot* I, 105: *ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Συρίῃ*, II, 106 ebenso, III, 5: *Σύρων τῶν Παλαιστίνων καλεομένων*, III, 91: *Φοινίκη τε πᾶσα καὶ Συρίη ἡ Παλαιστίνη καλεομένη. Joseph. Antt.* VIII, 10, 3: *τὴν Παλαιστίνην Συρίαν. Polemon bei Euseb. Praep. evang.* X, 10, 15 (*ed. Gaisford*): *ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καλουμένῃ Συρίᾳ.* Für den amtlichen röm. Gebrauch ist der älteste Beleg ein Militärdiplom vom J. 139 n. Chr. (*Revue biblique* VI, 1897, *p.* 598 *sqq.* — *Revue archéologique trois. Série t.* 31, 1897, *p.* 442 *sqq.*). Häufig findet sich auf den Münzen von Flavia Neapolis die Beischrift *Συρίας Παλαιστίνης* (*De Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte p.* 248 *sqq.*). Noch mehr Material bei Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen *s. v. Παλαιστίνη.* Forbiger, Geogr. II, 673 f. Pauly's Real-Enc. V, 1070. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des röm. Reichs II, 183 f. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I (1881) S. 420 ff. *Rohden, De Palaestina et Arabia etc.* 1885, *p.* 1—3. — *Παλαιστίνη* ist hier überall *Adjectivum* („das philistäische Syrien"). Aus den angeführten Stellen erhellt auch, dass bei *Philo* a. a. O. nicht *Παλαιστίνη Συρίας* zu lesen ist, wie Manche wollen, sondern *Συρία.* Das Richtige z. B. bei Wieseler in Herzog's Real-Enc. 1. Aufl. XXI, 291 (Art. Timotheusbriefe).

3) *Philo ed. Mang.* II, 457: *Ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη* [*καὶ*] *Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος, ἣν πολυανθρωποτάτου ἔθνους τῶν Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγη μοῖρα νέμεται. Λέγονταί τινες παρ' αὐτοῖς ὄνομα Ἐσσαῖοι κ. τ. λ. ... Οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι, διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας, εἰδότες ἐκ τῶν συνόντων ὡς ἀπ' ἀέρος φθοροποιοῦ νόσον ἐγγινομένην προσβολὴν ψυχαῖς ἀνίατον.*

4) *Philo ed. Mang.* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 1 *ed. Gaisford*): *Οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας, καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους.*

5) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 4: *Μία δ' οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ μετοικοῦσι πολλοί.* „Jede Stadt" kann nur heissen: jede Stadt Palästina's, nicht: jede Stadt des Ordens, wie Hilgenfeld will (Judenthum und Judenchristenthum S. 25). — Sicher gab es Essener auch in Jerusalem, wo sie mehrfach in der Geschichte auftreten (*Antt.* XIII, 11, 2. XV, 10, 5. XVII, 13, 3. *B. J.* II, 20, 4), und ein Thor nach ihnen genannt wurde (*B. J.* V, 4, 2: *ἐπὶ τὴν Ἐσσηνῶν πύλην*), vermuthlich deshalb, weil in seiner Nähe sich das Ordenshaus der Essener befand.

6) *Hist. Nat.* V, 17: *Ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent, gens sola, et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. In diem ex aequo convenarum turba*

zahlreichsten vor andern sich ausgezeichnet haben. Um des gemeinsamen Lebens willen hatten sie eigene Ordenshäuser, in welchen sie zusammen wohnten[7]. Ihre ganze Gemeinschaft war auf's strengste einheitlich organisirt. An der Spitze standen Vorsteher (*ἐπιμεληταί*), welchen die Mitglieder zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet waren[8]. Wer in den Orden eintreten wollte, bekam drei Abzeichen (deren Bedeutung später klar werden wird): eine Axt (*ἀξινάριον*), eine Schürze (*περίζωμα*) und ein weisses Gewand (*λευκὴν ἐσθῆτα*). Er wurde aber nicht sofort in die Ordensgemeinschaft aufgenommen, sondern hatte zunächst eine einjährige Probezeit zu bestehen, nach welcher er zu den Waschungen zugelassen wurde. Darauf folgte eine weitere Probezeit von zwei Jahren. Und erst nach Ablauf dieser durfte er an den gemeinsamen Mahlen theilnehmen und trat ganz in den Orden ein, nachdem er zuvor noch einen furchtbaren Eid abgelegt hatte. In diesem Eide hatte er sich ebenso zu unbedingter Offenheit gegen die Brüder, wie zur Geheimhaltung der Lehren des Ordens gegen Nichtmitglieder zu verpflichten[9]. Aufgenommen wurden nur erwachsene Männer[10]. Doch nahmen sie auch schon Kinder an, um sie für ihre Grundsätze heranzubilden[11]. Wenn Josephus sagt, dass die Essener nach der Zeit ihres Eintrittes in vier Classen zerfallen[12], so sind unter der ersten Classe wohl jene

---

renascitur large frequentantibus quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctibus agit. Ita per seculorum milia (incredibile dictu) gens aeterna est, in qua nemo nascitur. Tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est. Infra hos Engada oppidum fuit etc. — Auch Dio Chrysostomus (erstes Jahrh. nach Chr.) hat nach dem Zeugniss seines Biographen Synesius die Essener als eine Gemeinde am todten Meere erwähnt, *Synesii Opp. ed. Petav. p.* 39: *ὅτι καὶ τοὺς Ἐσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν ὅλην εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ νεκρὸν ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ τῆς Παλαιστίνης κειμένην παρ' αὐτά που τὰ Σόδομα.* — Vermuthlich gehen Plinius und Dio Chrysostomus auf eine gemeinsame Quelle zurück; vgl. Lucius, Der Essenismus S. 30—33.

7) *Philo ed. Mangey* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 5 *ed. Gaisford*): *Οἰκοῦσι δ' ἐν ταὐτῷ, κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι, καὶ πάνθ' ὑπὲρ τοῦ κοινωφελοῦς πραγματευόμενοι διατελοῦσιν.* — *Josephus Bell. Jud.* II, 8, 5 sagt wenigstens, dass sie zu den Mahlzeiten *εἰς ἴδιον οἴκημα συνίασιν, ἔνθα μηδενὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτέτραπται παρελθεῖν.* — Vgl. auch *Philo ed. Mang.* II, 458: *Οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε. Πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν, ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων.*

8) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 6.

9) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 7.

10) *Philo ed. Mangey* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 3 *ed. Gaisford*).

11) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 2.

12) *B. J.* II, 8, 10: *Διῄρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας.*

Kinder, unter der zweiten und dritten die beiden Stufen des Noviziates, und unter der vierten die eigentlichen Mitglieder zu verstehen. Ueber Vergehungen von Ordensmitgliedern entschied ein Gericht von mindestens 100 Mitgliedern[13]). Wer sich schwer vergangen hatte, wurde ganz aus der Gemeinschaft ausgestossen[14]).

Das festeste Band, welches die Glieder unter einander verband, war die unbedingte Gütergemeinschaft. „Bewundernswerth ist bei ihnen die Gemeinschaft; und man findet nicht, dass Einer mehr besitze als der Andere. Denn es ist Gesetz, dass die Eintretenden ihr Vermögen dem Orden übergeben, so dass nirgends weder Niedrigkeit der Armuth noch Uebermass des Reichthums zu sehen ist, vielmehr nach Zusammenlegung des Besitzes der Einzelnen nur ein Vermögen für Alle als Brüder vorhanden ist“[15]). „Unter sich kaufen sie weder, noch verkaufen sie etwas; sondern indem jeder dem Anderen giebt, was er braucht, empfängt er hinwiederum von jenem, was ihm nützlich ist. Und ohne Gegenleistung erhalten sie ungehindert, was sie nur wollen“[16]). „Die Verwalter (*ἐπιμεληταί*) des gemeinsamen Vermögens werden gewählt, und jeder ist ohne Unterschied für Alle zur Dienstleistung verpflichtet“[17]). „Zu Empfängern der Einkünfte (*ἀποδέκτας τῶν προσόδων*) und dessen, was die Erde hervorbringt, wählen sie treffliche Männer und Priester für die Bereitung von Brod und Speise“[18]). So Josephus. Uebereinstimmend hiermit äussert sich Philo. „Keiner will auch nur irgendwie eigenen Besitz haben, weder ein Haus, noch einen Sklaven, noch ein Grundstück, noch Heerden, noch was sonst überhaupt Reichthum verschafft. Sondern indem sie Alles ohne Unterschied zusammenlegen, geniessen sie den gemeinsamen Nutzen Aller“[19]). „Den Lohn, welchen sie durch verschiedenartige Arbeit sich erwerben, geben sie einem erwählten Verwalter (*ταμίας*). Dieser empfängt ihn und kauft davon, was nöthig ist, und spendet reichliche Nahrung und was sonst das menschliche Leben erheischt“[20]). „Nicht nur die Speise, sondern

13) *B. J.* II, 8, 9.

14) *B. J.* II, 8, 8.

15) *B. J.* II, 8, 3.

16) *B. J.* II, 8, 4.

17) *B. J.* II, 8, 3: *Χειροτονητοὶ δ' οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμεληταί, καὶ ἀδιαίρετοι πρὸς ἁπάντων εἰς τὰς χρείας ἕκαστοι.* Einen etwas anderen Sinn würde die Bekker'sche Lesart *αἱρετοί* ergeben.

18) *Antt.* XVIII, 1, 5: *Ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦντες καὶ ὁπόσα ἡ γῆ φέροι ἄνδρας ἀγαθούς, ἱερεῖς τε διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων.*

19) *Philo ed. Mangey* II, 632 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 4).

20) *Philo ed. Mangey* II, 633 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 10): *Ἐκ δὴ τῶν οὕτως διαφερόντων ἕκαστοι τὸν μισθὸν λαβόντες ἑνὶ διδόασι τῷ χει-*

auch die Kleidung ist ihnen gemeinsam. Für den Winter nämlich sind dichte Mäntel vorhanden, und für den Sommer leichte Ueberwürfe, so dass | jeder nach Belieben davon Gebrauch machen kann. Denn was Einer hat, gilt als Besitzthum Aller; und was Alle haben, als das jedes Einzelnen"[21]). „Nur eine Kasse giebt es für Alle und gemeinsame Ausgaben und gemeinsame Kleider und gemeinsame Speise in gemeinsamen Mahlen. Denn die Gemeinschaft der Wohnung und des Lebens und der Mahlzeit findet man nirgends so fest und ausgebildet wie bei jenen. Und das begreiflicherweise. Denn was sie täglich für ihre Arbeit als Lohn empfangen, das verwahren sie nicht für sich, sondern legen es zusammen und machen so den Gewinn ihrer Arbeit zu einem gemeinsamen für die, welche davon Gebrauch machen wollen. Und die Kranken sind unbesorgt wegen ihrer Erwerbslosigkeit, da zu ihrer Pflege die gemeinsame Kasse in Bereitschaft steht, so dass sie mit aller Sicherheit aus reichlichen Vorräthen ihren Aufwand bestreiten können"[22]).

Wie schon in der eben citirten Stelle angedeutet ist, verstand es sich bei ihrem engen Gemeinschaftsleben von selbst, dass für alle Hülfsbedürftigen von Ordenswegen gesorgt wurde. Wenn Einer erkrankte, wurde er auf Gemeindekosten verpflegt. Die Alten genossen unter der Fürsorge der Jüngeren ein fröhliches Alter, gleich als ob sie viele und treffliche Kinder um sich hätten[23]). Jeder hatte das Recht, nach eigenem Ermessen aus der Gemeinde-Kasse Hülfsbedürftige zu unterstützen. Nur wenn es sich um Verwandte handelte, musste er hierzu die Genehmigung der Verwalter (*ἐπίτροποι*) einholen[24]). Reisende Ordensgenossen fanden überall gastfreie Auf-

---

ροτονηθέντι ταμίᾳ. Λαβὼν δ' ἐκεῖνος αὐτίκα τἀπιτήδεια ὠνεῖται, καὶ παρέχει τροφὰς ἀφθόνους, καὶ τἄλλα ὧν ὁ ἀνθρώπινος βίος χρειώδης.

21) *Philo ed. Mangey* II, 633 (= *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 12).

22) *Philo ed. Mangey* II, 458 *sq.*: *Εἶτ' ἐστὶ ταμεῖον ἓν πάντων καὶ δαπάναι, καὶ κοιναὶ μὲν ἐσθῆτες, κοιναὶ δὲ τροφαὶ συσσίτια πεποιημένων. Τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδίαιτον ἢ ὁμοτράπεζον οὐκ ἂν τις εὕροι παρ' ἑτέροις μᾶλλον ἔργῳ βεβαιούμενον. Καὶ μήποτ' εἰκότως; Ὅσα γὰρ ἂν μεθ' ἡμέραν ἐργασάμενοι λάβωσιν ἐπὶ μισθῷ, ταῦτ' οὐκ ἴδια φυλάττουσιν, ἀλλ' εἰς μέσον προτιθέντες κοινὴν τοῖς ἐθέλουσι χρῆσθαι τὴν ἀπ' αὐτῶν παρασκευάζουσιν ὠφέλειαν. Οἵτε νοσηλεύοντες οὐχ ὅτι πορίζειν ἀδυνατοῦσιν ἀμελοῦνται, πρὸς τὰς νοσηλείας ἐκ τῶν κοινῶν ἔχοντες ἐν ἑτοίμῳ ὡς μετὰ πάσης ἀδείας ἐξ ἀφθονωτέρων ἀναλίσκειν.*

23) *Philo ed. Mang.* II, 633 (= *Euseb. Praep. ev.* VIII, 11, 13).

24) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 6. — Die Verwalter (*ἐπιμεληταὶ B. J.* II, 8, 3, *ἀποδέκται τῶν προσόδων Antt.* XVIII, 1, 5, *ταμίαι Philo* II, 633 = *Eus.* VIII, 11, 10, *ἐπίτροποι B. J.* II, 8, 6) scheinen zugleich die Vorsteher des Ordens gewesen zu sein. Denn auch letztere werden *ἐπιμεληταί* genannt (*B. J.* II, 8, 5. 6).

nahme. Ja es war in jeder Stadt ein eigener Beamter (*κηδεμών*) aufgestellt, der für die Bedürfnisse der reisenden Brüder zu sorgen hatte[25]).

| Das Tagewerk des Esseners war streng geregelt. Es begann mit Gebet, nach welchem die Mitglieder von den Vorstehern zur Arbeit entlassen wurden. Zu den reinigenden Waschungen versammelten sie sich wieder, worauf das gemeinsame Mahl folgte. Nach dem Mahle ging man wieder an die Arbeit, um sich Abends zum Mahle wiederum zu versammeln[26]). Die Hauptbeschäftigung der Ordensmitglieder war der Ackerbau[27]). Doch trieben sie auch allerlei Gewerbe. Verpönt war dagegen aller Handel, weil er zur Habsucht reize; und ebenso die Anfertigung von Kriegswerkzeug und überhaupt von Geräthen, durch welche den Menschen Schaden zugefügt wird[28]).

2. Ethik. Sitten und Gebräuche. Sowohl von Philo als von Josephus werden die Essener als wahre Virtuosen der Sittlichkeit geschildert. *Βέλτιστοι ἄνδρες τὸν τρόπον* nennt sie Josephus[29]). Und Philo wetteifert mit ihm in der Verkündigung ihres Lobes[30]). Enthaltsam, einfach und bedürfnisslos war ihr Leben. „Die sinnliche Lust verwerfen sie als Sünde, die Mässigkeit aber und die Freiheit von Leidenschaften halten sie für das Wesen der Tugend“[31]). Speise und Trank geniessen sie nur bis zur Sättigung[32]). Indem sie leidenschaftlicher Erregung sich enthalten, sind sie „des Zornes gerechte Verwalter“[33]). Bei ihren Mahlzeiten sind sie „Tag für Tag mit demselben zufrieden, die Genügsamkeit liebend, grossen Aufwand als der Seele und dem Leibe schädlich verwerfend“[34]). Kleider und Schuhe legen sie erst ab, wenn sie völlig unbrauchbar geworden sind[35]). Schätze von Gold und Silber sammeln sie nicht,

---

25) *B. J.* II, 8, 4.

26) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 5.

27) *Antt.* XVIII, 1, 5: *τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι.*

28) *Philo ed. Mangey* II, 457. 633 (= *Euseb.* VIII, 11, 8—9).

29) *Antt.* XVIII, 1, 5.

30) Vgl. namentlich, was Philo II, 458 über ihren Unterricht sagt, mit dem Inhalte des Eides, welchen nach *Joseph. B. J.* II, 8, 7 Jeder beim Eintritt zu schwören hatte.

31) *Bell. Jud.* II, 8, 2: *τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι.*

32) *Bell. Jud.* II, 8, 5 *fin.*: Ursache der Ruhe und Stille bei den Mahlzeiten ist *ἡ διηνεκὴς νῆψις καὶ τὸ μετρεῖσθαι παρ' αὐτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου.*

33) *Bell. Jud.* II, 8, 6: *ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, θυμοῦ καθεκτικοί.*

34) *Philo ed. Mangey* II, 633 (= *Euseb.* VIII, 11, 11).

35) *Joseph. B. J.* II, 8, 4.

noch erwerben sie aus Begierde nach Gewinn grosse Ländereien, sondern nur was für die Bedürfnisse des Lebens nöthig ist[36].

Neben diesem allgemeinen Zuge der Einfachheit und Mässigkeit findet sich aber in ihren sittlichen Grundsätzen, in ihren Gebräuchen | und Lebensgewohnheiten eine Reihe eigenthümlicher Punkte, die wir zunächst hier einfach aufzählen, die Erklärung für später vorbehaltend. 1) „Keiner ist bei ihnen Sklave, sondern Alle sind frei, indem sie gegenseitig für einander arbeiten"[37]. 2) „Alles, was sie sagen, ist gewisser als ein Eid. Das Schwören aber wird von ihnen verworfen, da es schlimmer sei als Meineid. Denn wer ohne Anrufung Gottes nicht Glauben verdient, der sei schon gerichtet"[38]. 3) Das Salben mit Oel verwerfen sie. Und wenn Einer wider Willen gesalbt worden ist, so wischt er sich ab. „Denn ein rauhes Aeussere halten sie für löblich"[39]. 4) Vor jeder Mahlzeit baden sie sich in kaltem Wasser[40]. Dasselbe thun sie, so oft sie eine Nothdurft verrichtet haben[41]. Ja selbst die blosse Berührung durch ein Ordensmitglied der niedrigeren Classe erfordert ein reinigendes Bad[42]. 5) Allezeit weisse Kleidung zu tragen, halten sie für schön[43], weshalb jedem eintretenden Mitgliede ein weisses Gewand überreicht wird[44]. 6) Mit besonderer Schamhaftigkeit verfahren sie bei Verrichtung der Nothdurft. Sie graben nämlich mit der Hacke (*σκαλίς, ἀξινάριον*), welche jedes Mitglied erhält, eine Grube von einem Fuss Tiefe, umhüllen sich mit dem Mantel, um nicht den Lichtglanz Gottes zu beleidigen (*ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ*), entleeren sich in die Grube und schütten die aufgegrabene Erde wieder darauf. Und dabei suchen sie die einsamsten Orte auf und baden sich darnach, wie

---

36) *Philo ed. Mang.* II, 457.

37) *Philo ed. Mangey* II, 457: *Δοῦλός τε παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστιν, ἀλλ' ἐλεύθεροι πάντες, ἀνθυπουργοῦντες ἀλλήλοις.* — Vgl. *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 5: *οὔτε δούλων ἐπιτηδεύουσι κτῆσιν.*

38) *Bell. Jud.* II, 8, 6: *πᾶν μὲν τὸ ῥηθὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὅρκου, τὸ δὲ ὀμνύειν αὐτοῖς περιίσταται, χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες· ἤδη γὰρ κατεγνῶσθαί φασιν τὸν ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ.* — Vgl. *Antt.* XV, 10, 4 (Herodes erlässt den Essenern den Eid). — *Philo* II, 458: sie lehren *τὸ ἀνώμοτον, τὸ ἀψευδές.*

39) *Bell. Jud.* II, 8, 3: *κηλῖδα δ' ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, κἂν ἀλειφθῇ τις ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα· τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται.*

40) *B. J.* II, 8, 5: *ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασιν.*

41) *B. J.* II, 8, 9 *fin.*

42) *B. J.* II, 8, 10 *init.*

43) *B. J.* II, 8, 3: *τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται, λευχειμονεῖν τε διὰ παντός.*

44) *B. J.* II, 8, 7.

es Verunreinigte zu thun pflegen. An Sabbathen aber enthalten sie sich gänzlich der Verrichtung der Nothdurft[45]. Auch sonst noch zeigt sich ihr schamhaftes Wesen. Beim Baden binden sie eine Schürze um die Lenden[46]. Und das Ausspeien in | die Mitte oder nach rechts hin vermeiden sie[47]. 7) Die Ehe verwarfen sie ganz und gar[48]. Zwar kennt Josephus einen Zweig der Essener, welcher die Ehe zuliess[49]. Aber diese können nur eine kleine Minderheit gebildet haben. Denn Philo sagt geradezu: *Ἐσσαίων οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα.* 8) An den Tempel schickten sie zwar Weihgeschenke, aber Thieropfer brachten sie nicht dar, da sie ihre eigenen Opfer für werthvoller hielten. Sie waren deshalb ausgeschlossen von dem Tempel zu Jerusalem[50]. 9) Eine Haupt-Eigenthümlichkeit der Essener waren endlich ihre gemeinsamen Mahlzeiten, die den Charakter von Opfermahlen hatten. Die Speisen wurden von Priestern zubereitet[51], wobei wahrscheinlich gewisse Reinheitsvorschriften beobachtet wurden; denn es war einem Essener nicht gestattet, eine andere als eben diese Speise zu geniessen[52]. Die Mahlzeiten beschreibt Josephus folgendermassen: „Nach dem reinigenden Bade begeben sie sich in eine eigene Wohnung, wohin keinem Andersgläubigen der Zutritt gestattet ist. Und sie selbst gehen als Reine in den Speisesaal wie in ein Heiligthum. Und nachdem sie sich in Ruhe gesetzt haben, legt der Bäcker der Reihe nach Brode vor, und der Koch setzt einem Jeden ein Gefäss mit einem einzigen Gerichte vor. Der Priester aber betet vor der Mahlzeit, und Keiner darf vor dem Gebete etwas geniessen. Nach der Mahlzeit betet er wieder. Am Anfang und am Ende ehren sie Gott als Geber der Nahrung. Darauf legen sie ihre Kleider als

45) *Bell. Jud.* II, 8, 9.

46) *B. J.* II, 8, 5.

47) *B. J.* II, 8, 9: *τὸ πτύσαι δὲ εἰς μέσους ἢ τὸ δεξιὸν μέρος φυλάσσονται.*

48) *Philo* II, 633—634 (= *Euseb.* VIII, 11, 14—17). *Joseph. B. J.* II, 8, 2. *Antt.* XVIII, 1, 5. *Plin. Hist. Nat.* V, 17.

49) *Bell. Jud.* II, 8, 13.

50) *Philo* II, 457: *οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.* — *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 5: *εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν.* — Das *οὐκ* vor *ἐπιτελοῦσιν* im ersten Satz ist von Niese getilgt, von Naber mit Recht beibehalten worden. Es fehlt zwar in den griechischen Handschriften, ist aber durch die *Epitome* und den *Vet. Lat.* ausreichend bezeugt und dem Sinne nach unentbehrlich.

51) *Antt.* XVIII, 1, 5.

52) *B. J.* II, 8, 8.

Heilige ab und wenden sich wieder zur Arbeit bis Abends. Zurückkehrend speisen sie dann in derselben Weise wieder"[53]). 10) Die weit verbreitete Meinung, dass die Essener sich des Genusses von Fleisch und Wein enthalten hätten, hat keine Stütze in den älteren Quellen und ist neuerdings von Lucius wohl mit Recht bekämpft worden[54]). Als indirecte Argumente pflegt man dafür anzuführen: a) die Verwerfung der Thieropfer, welche ihren Grund darin habe, dass die Essener das Schlachten der Thiere überhaupt für verwerflich hielten, und b) die Verwerfung des Fleisch- und Weingenusses bei den verwandten Richtungen der Therapeuten, Pythagoreer und Ebjoniten. Allein dass die Verwerfung der Thieropfer aus dem angegebenen Motive hervorgegangen ist, lässt sich nicht beweisen; und die Verwandtschaft der genannten Richtungen mit dem Essenismus, resp. der Grad dieser Verwandtschaft, ist eben erst auf Grund der feststehenden Thatsachen zu ermitteln. Hieronymus schreibt allerdings den Essenern die Enthaltung von Fleisch und Wein zu. Seine Behauptung beruht aber nachweisbar nur auf grober Nachlässigkeit in der Wiedergabe des Berichtes des Josephus[55]).

---

53) *Bell. Jud.* II, 8, 5. Ohne Zweifel haben wir in diesen Mahlen die Opfer (*θυσίαι*) zu erblicken, welche die Essener nach *Joseph. Antt.* XVIII, 1, 5 für werthvoller hielten, als die zu Jerusalem. Die *ἱεραὶ ἐσθῆτες* waren wohl leinene Gewänder. Denn weisse Kleidung trugen die Essener stets. Das Auszeichnende der heiligen Gewänder kann also nur in dem Stoffe gelegen haben. Bestimmt sagt Josephus (*B. J.* II, 8, 5) von den Bade-Schürzen, dass sie aus Leinwand bestanden. Vgl. Zeller III, 2, 290 (3. Aufl.).

54) Lucius, Die Therapeuten S. 38 f. Ders., Der Essenismus S. 56 f.

55) *Hieronymus adv. Jovinian.* II, 14 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 343): *Josephus in secunda Judaicae captivitatis historia et in octavo decimo antiquitatum libro et contra Appionem duobus voluminibus tria describit dogmata Judaeorum: Pharisaeos, Sadducaeos, Essaenos. Quorum novissimos miris effert laudibus, quod et ab uxoribus et vino et carnibus semper abstinuerint et quotidianum jejunium verterint in naturam.* Der Eingang dieser Worte beweist, dass Hieronymus dabei überhaupt nicht den Josephus, sondern den Porphyrius benützt hat, welcher in seiner Schrift *de abstinentia* IV, 11—13 den Bericht des Josephus wiedergiebt (vgl. *de abstinentia* IV, 11: *Ἰώσηπος ... ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἱστορίας ... καὶ ἐν τῷ ὀκτωκαιδεκάτῳ τῆς ἀρχαιολογίας ... καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ τῷ πρὸς τοὺς Ἕλληνας*, die letztere Angabe ist falsch, da in den Büchern *contra Apionem* die Secten nicht erwähnt werden). Aber weder Josephus noch Porphyrius sagen etwas davon, dass die Essener sich des Fleisch- und Weingenusses enthalten hätten. Porphyrius selbst fordert allerdings in seiner ganzen Schrift die Enthaltung von Fleischgenuss. Er ist aber exact genug, in den Bericht des Josephus nichts Fremdes hineinzutragen (die Angabe bei Lucius S. 56 ist also unrichtig, vgl. auch Zeller S. 287). Erst Hieronymus hat diese Ergänzung vorgenommen. Da er aber seine Behauptung

3. Theologie und Philosophie. Die Weltanschauung der Essener war ihrer Grundlage nach jedenfalls die jüdische. Wenn Josephus ihnen den Glauben an ein unabänderliches Geschick zuschreibt, durch welches die menschliche Willensfreiheit schlechthin aufgehoben werde[56]), so ist dies ohne Zweifel nur im Sinne eines unbedingten Vorsehungsglaubens zu verstehen[57]). Und wenn er sagt, dass die Essener alles, die Sadducäer nichts vom Geschick abhängig machen, während die Pharisäer eine Mittelstellung zwischen beiden einnehmen, so mag daran so viel wahr sein, dass die Essener an dem Vorsehungsglauben, den sie mit den Pharisäern gemein hatten, mit besonderer Entschiedenheit festhielten. Wie die Essener in diesem Punkte nur entschiedene Pharisäer sind, so auch in Hochhaltung des Gesetzes und des Gesetzgebers. „Nächst Gott ist bei ihnen der Name des Gesetzgebers Gegenstand grosser Ehrfurcht; und wer ihn lästert, wird mit dem Tode bestraft“[58]). „Die Ethik betreiben sie besonders gründlich, indem sie zu Lehrmeistern die väterlichen Gesetze nehmen, die eine menschliche Seele ohne göttliche Eingebung unmöglich habe ausdenken können“[59]). Bei ihren Gottesdiensten wurden ganz ebenso wie bei den übrigen Juden die heiligen Schriften gelesen und erklärt; und Philo bemerkt, dass sie mit besonderer Vorliebe sich der allegorischen Auslegung bedienten[60]). Ausserordentlich streng waren sie in der Feier des Sabbaths. Sie wagten an diesem Tage kein Gefäss

---

lediglich auf Josephus stützt, so verliert sie damit allen Werth. — Für den Fleisch- und Weingenuss bei den Essenern lassen sich wenigstens zwei Wahrscheinlichkeitsgründe geltend machen: 1) Nach *Philo* II, 633 = *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11, 8 trieben sie auch Viehzucht. 2) Josephus *B. J.* II, 8, 5 erklärt die Ruhe und Stille bei den Mahlzeiten daraus, dass sie Speise und Trank (*τροφὴν καὶ ποτόν*) nur bis zur Sättigung genossen, was doch nur einen Sinn hat, wenn sie auch Wein tranken.

56) *Joseph. Antt.* XIII, 5, 9. Vgl. XVIII, 1, 5: *Ἐσσηνοῖς δ' ἐπὶ μὲν θεῷ καταλείπειν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.*

57) Vgl. das oben S. 393 f. über die Pharisäer Bemerkte.

58) *Joseph. Bell. Jud.* II, 8, 9: *Σέβας δὲ μέγα παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τοὔνομα τοῦ νομοθέτου· κἂν βλασφημήσῃ τις εἰς τοῦτον, κολάζεται θανάτῳ.*

59) *Philo* II, 458: *Τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.* — Vgl. *Joseph. B. J.* II, 8, 12: *βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι.* Ob dagegen unter den *συντάγματα* [*al. συγγράμματα*] *τῶν παλαιῶν B. J.* II, 8, 6 die heiligen Schriften zu verstehen sind, ist fraglich, da es nach *B. J.* II, 8, 7 auch eigene Bücher der Secte gab.

60) *Philo* II, 458. Zur Erklärung der Stelle vgl. Zeller, Theol. Jahrbb. 1856, S. 426. Philosophie der Griechen III, 2, 293 f.

von der Stelle zu rücken, ja nicht einmal ihre Nothdurft zu verrichten[61]). Auch sonst zeigen sie sich als Juden. Obwohl sie vom Tempel ausgeschlossen waren, schickten sie doch ihre Weihgeschenke (*ἀναθήματα*) dorthin[62]). Und selbst das Priesterthum des Hauses Aaron scheinen sie beibehalten zu haben[63]).

|Bei dieser entschieden jüdischen Grundlage ihres Bewusstseins kann selbstverständlich von eigentlicher Sonnenanbetung bei ihnen keine Rede sein. Wenn daher Josephus erzählt, dass sie täglich vor Aufgang der Sonne „altherkömmliche Gebete an sie richten, gleichsam bittend, dass sie aufgehe“[64]), so kann dies nicht im Sinne einer *adoratio*, sondern nur in dem einer *invocatio* gemeint sein. Immerhin ist schon diese *invocatio* (man beachte das *εἰς αὐτόν*) bei jüdischen Monotheisten auffällig, da hierbei die (dem jüdischen Bewusstsein fremde) Vorstellung zu Grunde zu liegen scheint, dass die Sonne Repräsentant des göttlichen Lichtes ist. Dass sie nämlich von letzterer Vorstellung ausgingen, ist darum anzunehmen, weil sie auch ihre Vorsicht bei Verrichtung der Nothdurft damit motivirten, dass sie den Lichtglanz Gottes nicht beleidigen wollten[65]).

Wie sich schon hierin die Einmischung fremdartiger Elemente zeigt, so hatten überhaupt die Essener in ihrer Lehre manches Eigenthümliche, dem traditionellen Judenthum Fremdartige. Zwar wenn Josephus sagt, dass der Eintretende schwören musste, Keinem die Satzungen (*δόγματα*) anders mitzutheilen, als wie er sie

---

61) *Bell. Jud.* II, 8, 9.

62) *Antt.* XVIII, 1, 5.

63) Es handelt sich hier um die Auslegung der Stelle *Antt.* XVIII, 1, 5: *Ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦντες καὶ ὁπόσα ἡ γῆ φέροι ἄνδρας ἀγαθούς, ἱερεῖς τε διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων.* Gewöhnlich übersetzt man dies: „Zu Empfängern der Einkünfte und dessen, was die Erde hervorbringt, wählen sie treffliche Männer, und (ebensolche Männer wählen sie) zu Priestern wegen der Bereitung von Brod und Speise“. Es wird aber vielmehr zu übersetzen sein: „und Priester (wählen sie) zur Bereitung von Brod und Speise“. Im ersteren Falle würde der Sinn sein, dass sie kein Priesterthum der Geburt kannten, sondern nur ein solches durch Wahl; im letzteren Falle würde gesagt sein, dass sie ihre Bäcker und Köche aus der Zahl der Priester (des Hauses Aaron) nahmen.

64) *Bell. Jud.* II, 8, 5: *Πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι.*

65) *B. J.* II, 8, 9: *ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ.* — Die entgegengesetzte Voraussetzung findet sich gelegentlich in den *Testam.* XII *Patriarch. Benjamin c.* 8: *ὁ ἥλιος οὐ μιαίνεται προσέχων ἐπὶ κόπρον καὶ βόρβορον, ἀλλὰ μᾶλλον ἀμφότερα ψύχει καὶ ἀπελαύνει τὴν δυσωδίαν.*

selbst empfangen[66]), so kann es bei der Weitschichtigkeit des Begriffes von *δόγμα* zweifelhaft sein, ob hierbei an besondere Lehren zu denken ist. Jedenfalls aber war der Orden im Besitze ihm eigenthümlicher Bücher, deren sorgfältige Verwahrung den Mitgliedern zur Pflicht gemacht wurde[67]). Und hinsichtlich ihrer Lehre sind uns wenigstens einzelne Eigenthümlichkeiten bekannt. Aus den „Schriften der Alten" (es ist nicht klar, ob die Secten-Bücher oder die kanonischen Schriften gemeint sind) erforschten sie, was zum Nutzen der Seele und des Leibes dient: die Heilkraft der Wurzeln und die Eigenschaften der | Steine[68]). Grossen Werth müssen sie auf ihre Engellehre gelegt haben. Der Eintretende musste schwören, die Namen der Engel sorgfältig zu bewahren[69]). Auf Grund ihres Schriftstudiums und ihrer Reinigungen versicherten sie, die Zukunft vorher zu wissen; und Josephus behauptet, dass sie in ihren Weissagungen selten sich geirrt hätten[70]), wie er denn mehrere Beispiele eingetroffener Weissagungen von Essenern erzählt; so von einem Judas zur Zeit Aristobul's I[71]), von einem Menachem zur Zeit des Herodes[72]), von einem Simon zur Zeit des Archelaus[73]). Am eingehendsten äussert sich Josephus über ihre Lehre von der Seele und deren Unsterblichkeit. Wenn wir seinem Berichte trauen dürfen, so lehrten sie, dass die Leiber vergänglich seien, die Seelen aber unsterblich, und dass sie, ursprünglich im feinsten Aether wohnend, durch sinnlichen Liebesreiz herabgezogen mit den Leibern wie mit Gefängnissen sich verbanden; wenn sie aber aus den Fesseln der Sinnlichkeit befreit werden, wie aus langer Knechtschaft erlöst sich freudig in die Höhe schwingen. Den guten (Seelen) sei ein Leben jenseits des Oceans beschieden, wo sie weder von Regen noch Schnee, noch Hitze belästigt werden, sondern stets ein sanfter Zephyr weht. Den bösen (Seelen) aber sei ein finsterer und kalter Winkel bestimmt voll unaufhörlicher Qualen[74]).

---

66) *B. J.* II, 8, 7: *μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν.*

67) *B. J.* II, 8, 7: *συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία.*

68) *B. J.* II, 8, 6: *Σπουδάζουσι δ' ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συντάγματα* [*al.* *συγγράματα*], *μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. Ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξητήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.*

69) *B. J.* II, 8, 7: *συντηρήσειν . . . . τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.*

70) *B. J.* II, 8, 12.

71) *Antt.* XIII, 11, 2. *B. J.* I, 3, 5.

72) *Antt.* XV, 10, 5.

73) *Antt.* XVII, 13, 3. *B. J.* II, 7, 3.

74) *B. J.* II, 8, 11: *Καὶ γὰρ ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν*

II. Wesen und Ursprung des Essenismus.

So eingehend die Schilderungen unserer Quellen, namentlich des Josephus, sind, so wenig ist bis auf den heutigen Tag die Frage entschieden, von welchem Gesichtspunkte aus diese Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären, aus welchen allgemeinen Anschauungen und Motiven sie hervorgegangen ist. Die Einen (und sie bilden gegenwärtig die Mehrzahl) wollen den Essenismus rein aus dem Judenthum erklären, indem sie ihn entweder für wesentlich identisch mit dem Pharisäismus halten oder ihn doch (bei allen Abweichungen) aus dem chasidäischen und pharisäischen Judenthum glauben ableiten zu können. So namentlich die jüdischen Gelehrten Frankel, Jost, Grätz, *Derenbourg*, Geiger, und von christlichen Gelehrten: Ewald, Hausrath, *Tideman*, Lauer, Clemens, Reuss, Kuenen, Renan. In eigenthümlicher Weise vertritt diesen Standpunkt Ritschl. Er betrachtet den Essenismus nur als eine consequente Durchführung der Idee des allgemeinen Priesterthums (*Exod.* 19, 6). Alle einzelnen Thatsachen glaubt er daraus erklären zu können, dass die Essener ein Volk von Priestern sein wollten. Aehnlich Bestmann, nur dass dieser im Essenismus nicht eine Durchführung der Idee des allgemeinen, sondern des aaronidischen Priesterthums sieht. Lucius hält ebenfalls den Essenismus für ein rein jüdisches Gebilde und leitet seine Entstehung daraus ab, dass die exclusiv „Frommen" in der Makkabäerzeit sich vom jerusalemischen Tempelcultus lossagten, weil sie ihn für illegitim hielten. Aus dieser Lossagung vom Tempelcultus sollen sich alle Eigenthümlichkeiten des Essenismus erklären lassen. Wieder in anderer Weise hat früher Hilgenfeld den Essenismus rein aus dem Judenthume abgeleitet. Er glaubte (in seinem Werke über die jüdische Apokalyptik 1857, S. 243 ff.) in den Essenern nichts anderes als eine Schule von Apokalyptikern erblicken zu müssen. Ihre Askese hatte, wie bei *Daniel* 10, 2—3. *Henoch* 83, 2. 85, 3. IV *Esra* 9, 24. 26. 12, 51, lediglich den Zweck, sich zum Empfange von Offenbarungen würdig und fähig zu machen. „Es war die höhere Erleuchtung, der Empfang von Offenbarungen, namentlich durch Traumgesichte, was man auf diesem Wege zu erreichen suchte" (S. 253). Nachdem Hilgenfeld diese Ansicht noch

---

εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτῶν, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μέν, ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας, ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷον δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας, τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι κ. τ. λ.

in seiner Zeitschrift 1858, S. 116ff. vertheidigt hatte, deutete er schon im Jahrgang 1860, S. 358ff. die Möglichkeit persischen Einflusses an. Später (Jahrgang 1867, S. 97ff.) suchte er bestimmt nachzuweisen, dass auf die Bildung des Essenismus nicht nur der Parsismus, sondern auch der Buddhismus von wesentlichem Einfluss gewesen seien; welche Anschauung er längere Zeit (1868, S. 343ff. 1871, S. 50ff.) festgehalten hat[1]). In seinen neueren Kundgebungen | betont Hilgenfeld wieder mehr die jüdische Grundlage und nimmt daneben nur parsistische Einwirkungen an (Zeitschr. 1882, S. 290; Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 141—149); er meint, die Essener seien ursprünglich Rechabiten, die sich in einem Orte Namens Essa westlich vom todten Meere niedergelassen hätten (Zeitschr. 1882, S. 268ff. 286ff. Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 100ff. 139ff.)[2]). Eine wesentlich jüdische Grundlage mit secundärem Einfluss des Parsismus nimmt auch Lightfoot an (*St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon*, 2. *ed. p.* 355—396). Vorwiegend aus dem Judenthum erklärt auch Lipsius die Entstehung des Essenismus; doch giebt er die Einwirkung fremder Einflüsse zu, nur nicht von Seite der griechischen Philosophie oder des Parsismus, und am wenigsten des Buddhismus, sondern von Seite des syrisch-palästinensischen Heidenthums. Die Entwickelung des Essenismus habe sich „durchaus auf palästinensischem Boden" vollzogen (Bibellexikon II, 189—190). Während alle bisher Genannten den Essenismus ausschliesslich oder doch vorwiegend als jüdisches Gebilde betrachten, haben nach Baur's und Gfrörer's Vorgang Lutterbeck, Zeller, Mangold und Holtzmann, bald mehr bald weniger, die Eigenthümlichkeiten, welche den Essenismus von dem traditionellen Judenthume

---

1) In gewissem Sinne hat er einen Vorgänger schon in Philo, der als Beispiele asketischen Lebens zuerst die persischen Magier, dann die indischen Gymnosophisten, und unmittelbar darauf die Essener anführt (*Quod omnis probus liber* § 11—12, *ed. Mang.* II, 456—457: *Ἐν Πέρσαις μὲν τὸ Μάγων, ... Ἐν Ἰνδοῖς δὲ τὸ Γυμνοσοφιστῶν, ... Ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος κ. τ. λ.*).

2) Dieser Ort Essa westlich vom todten Meere ist von Hilgenfeld lediglich *ad hoc* erfunden. Hilgenfeld selbst kann nur ein *Ἔσσα* in Peräa nachweisen, das mit Gerasa identisch sei (*Jos. Antt.* XIII, 15, 3 vgl. mit *Bell. Jud.* I, 4, 8). Er meint aber, der Name bedeute „Gründung" und könne daher als Name mehrerer Orte vorkommen. Leider hat aber auch jenes *Ἔσσα* in Peräa gar nicht existirt, da auf Grund von *B. J.* I, 4, 8 auch in der Parallelstelle *Antt.* XIII, 15, 3 *Γέρασα* zu lesen ist. Dies wird Jeder, der die Ueberlieferungsgeschichte des Josephustextes zu würdigen weiss, trotz der energischen Proteste Hilgenfeld's (Judenthum und Judenchristenthum S. 26 f. Zeitschr. 1889, S. 483) als Thatsache anerkennen. Vgl. oben S. 142.

unterscheiden, aus dem Einfluss des Pythagoreismus erklärt, mit welchem schon *Josephus* (*Antt.* XV, 10, 4) den Essenismus zusammengestellt hat. Namentlich war es Zeller, der in seinen Verhandlungen mit Ritschl auf Grund seiner umfassenden Kenntniss der griechischen Philosophie für beinahe alle Punkte Parallelen mit dem Pythagoreismus nachzuweisen gesucht hat. Eine vermittelnde Stellung nahm Herzfeld ein, indem er glaubte, dass im Essenismus „ein Judenthum von ganz eigenthümlich verschmolzenen ultra-pharisäischen und alexandrinischen Anschauungen mit dem Pythagoreismus und manchen Riten der ägyptischen Priester verschwistert erscheint" (III, 369). Auch Keim ist der Ansicht, dass zwar alle Eigenthümlichkeiten des Essenismus aus dem Judenthume abgeleitet werden könnten, dass aber doch die Parallelen zwischen Pythagoreismus und Essenismus zu auffallend und zahlreich seien, um den Einfluss des ersteren auf letzteren in Abrede stellen zu können (Gesch. Jesu I, 300ff.). Griechisch-alexandrinische Einflüsse im Allgemeinen nehmen Friedländer und Conÿbeare an. An parsistische und platonische Einwirkungen denkt Wellhausen.

| Aus diesem Labyrinthe von Anschauungen ist es nicht leicht, einen Ausweg zu finden. Die Fragestellung wird sich vereinfachen, wenn wir zunächst die eigenthümlichen Hypothesen von Ritschl, Lucius und Hilgenfeld einer Prüfung unterziehen. 1) Die Hypothese Ritschl's ist insofern bestechend, als allerdings die Essener wie die israelitischen Priester einen Stand von besonderer Reinheit und Heiligkeit darstellen wollen. Die Parallelen zwischen beiden sind daher sehr zahlreich. Andererseits aber bleiben dabei doch wesentliche Punkte unerklärt; so namentlich die Verwerfung der Thieropfer, der Ehe, des Eides, des Salböles [3]). Es wird nicht gelingen, alle diese Erscheinungen aus jenem einen Gesichtspunkte befriedigend abzuleiten. 2) Noch weniger freilich ist dies der Fall bei dem von Lucius gewählten Ausgangspunkte. Sein Versuch, alle Singularitäten der Essener aus ihrem Bruch mit dem illegitimen jerusalemischen Cultus zu erklären, darf als misslungen bezeichnet werden. Wie sollen sie von hier aus zur Verwerfung der Ehe, des Eides, der Sklaverei, des Handeltreibens, überhaupt zu ihrer eigenthümlichen puritanischen Richtung kommen? [4]). Ueberdies ist schon der Ausgangspunkt unglücklich gewählt. Denn

---

3) Vgl. Zeller, Theol. Jahrbb. 1856, S. 413 ff. Philosophie der Griechen III, 2, 311 ff.

4) S. gegen Lucius auch meine Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 1881, 492—496.

wenn die Essener, wie Lucius annimmt, in ihrer gesetzlichen Richtung mit den Pharisäern eins waren, so hatten sie mindestens seit den Zeiten der Alexandra keinen Grund mehr, sich vom Tempelcultus fern zu halten, da seitdem alle Sacra in durchaus correcter Weise vollzogen wurden. 3) Im Wesentlichen dieselben Instanzen wie gegen Ritschl und Lucius gelten auch gegen Hilgenfeld's frühere Auffassung der Essener als einer Gemeinde von Apokalyptikern. Auch hier bleiben viele Einzelheiten durchaus unerklärt[5]. Wenn überhaupt der Essenismus als ein rein jüdisches Gebilde begriffen werden kann, ist es immer noch am einfachsten, ihn lediglich als eine Steigerung der pharisäischen Richtung zu betrachten, denn mit dieser hat er den Ausgangspunkt und viele Einzelheiten gemeinsam. Man kann daher die Frage dahin vereinfachen: ob der Essenismus nichts anderes ist als ein eigenthümlicher Seitentrieb des Pharisäismus, oder ob auf seine Entstehung und Entwickelung auch fremde Einflüsse eingewirkt haben? und wenn letztere Frage bejaht wird, welche Einflüsse dies gewesen sind, ob der Buddhismus (Hilgenfeld früher) oder der Parsismus (Hilgenfeld, Lightfoot, z. Th. auch Wellhausen), oder das syrisch-palästinensische Heidenthum (Lipsius), oder die orphisch-pythagoreische Richtung der Griechen (Zeller und Andere), oder griechische Einflüsse anderer Art (Friedländer, Conybeare, Wellhausen).

Es ist nun nicht zu leugnen, dass sich sehr Vieles, ja das Meiste aus der pharisäisch-jüdischen Grundlage erklären lässt. Echt pharisäisch sind vor allem zwei Hauptpunkte: die strenge Gesetzlichkeit und das ängstliche Reinheitsstreben. Mit ihrer Hochschätzung des grossen Gesetzgebers Moses und der heiligen Schriften, mit ihrer strengen, ja rigoristischen Sabbathfeier stehen sie ganz auf dem Boden des Judenthums. Wenn sie dabei einzelne Vorschriften des Gesetzes, wie namentlich die über die Thieropfer, nicht beobachteten, so kann dies seinen Grund haben entweder in einer Nothlage, in der sie sich befanden, oder in allegorischer Deutung der betreffenden Gesetze. Jedenfalls steht es nicht im Widerspruch mit ihrer unbedingten Anerkennung der formalen Autorität des Gesetzes. Pharisäisch ist aber im Wesentlichen auch ihr ängstliches Reinheitsstreben. Das Werthlegen auf die levitische Reinheit und auf die Bäder und Waschungen, durch welche dieselbe nach geschehener Verunreinigung wiederhergestellt wurde, ist ja gerade ein charakteristisches Merkmal

---

5) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 315 ff.

des Pharisäismus[6]). Namentlich das essenische Baden vor der Mahlzeit hat seine Analoga im pharisäischen Judenthum und ist höchstens eine Steigerung der pharisäischen Sitte[7]). Das Baden nach Verrichtung der Nothdurft wird wenigstens von den dienstthuenden Priestern gefordert[8]). Wenn also die Essener dasselbe von allen ihren Mitgliedern fordern, so zeigen sie damit nur, dass sie eben den höchsten Grad der Reinheit nach jüdischen Begriffen bei sich verwirklichen wollen. Sehr lebhaft wird man an pharisäische Anschauungen auch erinnert durch die essenische Sitte, sich sogar nach Berührung mit einem Ordensmitgliede niedrigeren Grades (d. h. einem Novizen) zu baden, *Jos. B. J.* II, 8, 10 *init.*: *τοσοῦτον οἱ μεταγενέστεροι τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται, ὥστ' εἰ ψαύσειαν αὐτῶν, ἐκείνους ἀπολούεσθαι καθάπερ ἀλλοφύλῳ συμφυρέντας*, vgl. dazu oben S. 397—403, bes. die Stellen *Chagiga* II, 7 (S. 385, 403) und *Origenes, Comment. in Matth.* 23, 23 *sq.* (S. 398). Was für den Pharisäer der unreine Amhaarez ist, das ist für den Essener der noch nicht in die eigentliche Gemeinschaft aufgenommene Novize. Der Essenismus ist also zunächst nur der Pharisäismus im Superlativ. — Aus dem Bestreben, die hier geforderte Reinheit des Lebens vollkommen durchführen zu können, erklärt sich auch die essenische Separation, ihre Organisation zu engen geschlossenen Gemeinschaften. Wenn schon der Pharisäer den Verkehr mit dem unreinen Am-haarez nach Möglichkeit vermeidet, so sondert sich der Essener nun vollends ab von dem grossen Haufen und bildet enggeschlossene Vereine, in welchen durch die Gleichheit der Gesinnung und des Strebens die Möglichkeit geboten wird, das Ideal eines vollkommen reinen Lebens zu verwirklichen. Die ge-

---

6) *Tertullian. De baptismo c.* 15: *Ceterum Israël Judaeus quotidie lavat, quia quotidie inquinatur.* — Wenn bei *Epiphanius haer.* 17 die Hemerobaptisten (= *καθ' ἡμέραν βαπτιζόμενοι*) als jüdische Secte erwähnt werden, so ist damit nur aus einer charakteristischen Eigenthümlichkeit aller Juden ein besonderer Sectenname fabricirt.

7) *Ev. Marci* 7, 3—4: *οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυγμῇ νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν . . . καὶ ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ ῥαντίσωνται* (*al. βαπτίσωνται*) *οὐκ ἐσθίουσιν.* Vgl. auch *Matth.* 15, 2. *Luc.* 11, 38. — *Chagiga* II, 5: „Zum Genuss von Chullin (profaner Speise), Zehnt und Hebe muss man die Hände waschen (eigentlich: begiessen); um Heiliges zu essen, sie erst untertauchen" (letztere Vorschrift gilt nur denjenigen, welche „heilige" d. h. von Opfern herrührende Speise geniessen). Vgl. auch oben S. 483. — Das Baden (des ganzen Körpers) vor dem Essen ist als generelle Vorschrift in der rabbinischen Literatur nicht nachweisbar. Die Auslegung der neutestamentlichen Stellen ist streitig.

8) *Joma* III, 2. Vgl. überhaupt über die von den Priestern geforderte Reinheit oben S. 283.

meinsamen Mahlzeiten in diesen Vereinen, für welche die Speisen von den Priestern zubereitet werden, geben dem Essener eine Bürgschaft dafür, dass er nur koschere Kost zu geniessen bekommt. Der enge brüderliche Verband führt dann zur Gütergemeinschaft. Die strengen Forderungen aber, welche an ein Ordensmitglied gestellt werden, machen es nothwendig, dass man neue Mitglieder nur nach mehrjährigem strengem Noviziate in die Gemeinschaft aufnimmt. — Die Reinheit und Heiligkeit, welche die Essener zu verwirklichen streben, ist nun freilich doch eine andere, höhere und absonderlichere als die der Pharisäer. Aber fast alle Besonderheiten haben wenigstens ihre Anknüpfungspunkte im Pharisäismus. Die weisse Kleidung entspricht der Dienstkleidung der israelitischen Priester; beweist also wieder nur, dass die Essener den höchsten Grad jüdischer Reinheit und Heiligkeit darstellen wollen. Die Vorsicht bei Verrichtung der Nothdurft findet durch *Deut.* 23, 13—15 und durch talmudische Parallelen ihre Erklärung[9]). Auch die Schamhaftigkeit beim Baden[10]) und selbst die Sitte, nicht nach vorn oder nach rechts hin auszuspeien, hat ihre Analogien im Talmud[11]). Die | Verwerfung der Ehe ist freilich etwas dem genuinen Judenthume Heterogenes[12]). Aber auch sie lässt sich von jüdischen Prämissen aus erklären. Da nämlich der eheliche Act als solcher den Menschen verunreinigt und ein levitisches Reinigungsbad nothwendig macht[13]), so konnte das Bestreben, den höchstmöglichen Grad von Reinheit und Heiligkeit darzustellen, wohl zur völligen Verwerfung der Ehe

---

9) Nach *Berachoth* 61b durfte man in Judäa die Nothdurft nicht gegen Osten oder Westen (sondern nur gegen Süden oder Norden) verrichten, um sich nicht gegen den Tempel hin zu entblössen.

10) Nach *Mischna Berachoth* III, 5 muss ein Badender, wenn die Zeit des Schma-Betens kommt und er nicht mehr Zeit hat, heraufzusteigen und sich zu bedecken, sich wenigstens mit Wasser bedecken. *Bab. Berachoth* 24b wird gefordert, dass ein Nackter vor dem Schma-Beten den Tallith um den Hals oder um das Herz winde, dass die oberen Körpertheile die Scham nicht sähen, s. Herzfeld III, 389. Vgl. auch Lucius S. 68.

11) Nach *jer. Berachoth* III, 5 war es verboten, beim Gebet nach vorn oder zur Rechten auszuspeien, s. Herzfeld III, 389. Noch heutzutage wird diese Sitte beobachtet.

12) Vgl. über das *debitum tori*: *Jebamoth* VI, 6: „Niemand soll sich der Fortpflanzung entziehen, es sei denn, dass er bereits Kinder habe, und zwar nach der Schule Schammai's bereits zwei Söhne, nach der Schule Hillel's mindestens einen Sohn und eine Tochter". — Ferner: *Kethuboth* V, 6—7. *Gittin* IV, 5. *Edujoth* I, 13. IV, 10.

13) *Joseph. Apion.* II, 24: *καὶ μετὰ τὴν νόμιμον συνουσίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀπολούσασθαι κελεύει ὁ νόμος.* — Vgl. *Exod.* 19, 15. *Lev.* 15, 16—18. *Deut.* 23, 11—12.

führen. Wie jedoch in allen diesen Punkten sich ein Hinausgehen über das gewöhnliche Judenthum zeigt, so auch in dem starken puritanischen Zug, welcher die essenische Lebensweise charakterisirt. In manchen socialen Sitten und Einrichtungen, welche die Culturentwickelung mit sich gebracht hatte, sahen sie eine Verkehrung der ursprünglichen und einfachen, von der Natur selbst vorgeschriebenen Sitten-Ordnung. Sie glaubten darum die wahre Sittlichkeit darzustellen, indem sie zu der Einfachheit der Natur und der natürlichen Ordnungen zurückkehrten. Von hier aus wird ihre Verwerfung der Sklaverei, des Eides, des Salböles und überhaupt jedes Luxus zu erklären sein; einfach und bedürfnisslos soll der Mensch leben, und dem Leibe immer nur so viel an Speise und Trank zuführen, als die Natur erfordert. Dass sie eigentliche Askese getrieben hätten durch Fasten und Kasteiungen, durch Entsagung des Fleisch- und Weingenusses, ist nicht nachweisbar. Nur ein Hinausgehen über das natürliche Bedürfniss verwarfen sie [14]). Mit diesem ethischen Radicalismus hängt wohl auch ihre Verwerfung des Handels zusammen: sie wollen einen communistischen Staat, in welchem Jeder für die Gesammtheit arbeitet, aber Keiner auf Kosten des Anderen sich bereichert.

Wenn schon mit den bisher geschilderten Zügen der Boden des vulgären Judenthums verlassen ist, so geschieht dies noch mehr durch die höchst auffällige Thatsache der Verwerfung der Thieropfer. Dass der Gesichtspunkt, den Lucius zur Erklärung dieser Thatsache aufgestellt hat, nicht zum Ziele führt, ist schon oben bemerkt worden [15]). Der einzige Anknüpfungspunkt, der sich auf jüdischem Boden dafür finden lässt, scheint mir vielmehr die Polemik mancher Propheten gegen die Ueberschätzung der Opfer zu sein. Wie die Propheten betonen, dass Gott nicht an Opfern Gefallen habe, sondern an Reinheit der Gesinnung, so ist nach essenischer Anschauung nicht die Schlachtung von Thieren, sondern die Heiligung des eigenen Leibes der wahre Gottesdienst. Es liegt also auch hier wieder ein gewisser ethischer Radicalismus zu Grunde. Aber freilich ist nun mit Verwerfung der Thieropfer ein völliger Bruch mit dem eigentlichen Judenthum vollzogen, der dadurch nicht aufgehoben wird, dass die Essener an den Tempel zu Jerusalem doch Weihgeschenke sandten. — Noch viel fremdartiger nimmt sich aber auf jüdischem Boden ihr eigenthümliches Ver-

14) Es fällt daher nicht ganz unter denselben Gesichtspunkt, wenn das pharisäische Judenthum bei den strengeren Graden des Fastens den Gebrauch des Salböles verbietet (*Taanith* I, 6. *Joma* VIII, 1. Vgl. *Daniel* 10, 3. *Ev. Matth.* 6, 17). Dies soll eine wirkliche Entsagung sein.

15) Vgl. auch Theol. Literaturzeitung 1881, 494.

halten gegenüber der Sonne aus. Ihre *εὐχὴ εἰς τὸν ἥλιον* kann unmöglich nur das jüdische Schma sein, das vor Aufgang der Sonne gebetet wurde [16]), sondern sie haben sich beim Gebet deshalb nach der Sonne hin gewendet, weil sie in ihr die Repräsentation des göttlichen Lichtes sahen. Das beweist namentlich der Umstand, dass sie bei Verrichtung der Nothdurft es sorgfältig vermieden, sich gegen die Sonne hin zu entblössen. Auch aus der Notiz des Epiphanius, dass die Ueberreste der Ossäer (die sicherlich mit den Essenern identisch sind) sich mit den Sampsäern, also den Sonnen-Verehrern, verschmolzen hätten, darf wohl geschlossen werden, dass es ihnen mit ihrer religiösen Werthschätzung der Sonne voller Ernst war [17]). Jedenfalls widerspricht schon die blosse Gebets-Richtung nach der Sonne hin der jüdischen Sitte und Anschauung. Diese fordert vielmehr die Wendung nach dem Tempel hin und verwirft die Richtung nach der Sonne ausdrücklich als etwas Heidnisches [18]). — Man wird sonach mehr und mehr zu der

16) So die meisten jüdischen Gelehrten, auch *Derenbourg p.* 169 *not.* 3. — Vgl. über das Beten des Schma vor Aufgang der Sonne: *Berachoth* I, 2, und über das Schma überhaupt oben S. 459 f.

17) S. *Epiphan. haer.* 20, 3: *καὶ Ὀσσαίων τὸ λεῖμμα οὐκέτι ἰουδαΐζον, ἀλλὰ συναφθὲν Σαμψίταις τοῖς κατὰ διαδοχὴν ἐν τῷ πέραν τῆς νεκρᾶς θαλάσσης ὑπερκειμένοις.* Vgl. auch *Epiphan. haer.* 19, 2. 53, 1—2. *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians etc.* 2. *ed. p.* 88, 374 *sq.* — Die Identität der Essener und Ossäer ist kaum zu bezweifeln, obwohl Epiphanius sie als zwei verschiedene Secten behandelt, *haer.* 10 und 19 (*Lightfoot p.* 83). — Den Sectennamen der *Σαμψαῖοι* erklärt Epiphanius *haer.* 53, 2 richtig durch *Ἡλιακοί* (von שמש Sonne).

18) S. bes. *Ezechiel* 8, 16 ff. Dazu *Hieronymus* (*opp. ed. Vallarsi* V, 90): *praecipiente ipso Domino per Moysen, quod nequaquam in morem gentilium contra orientem Deum adorare deberent, sed in quacumque fuissent orbis parte .... adorarent contra templum.* — Nach *Sukka* V, 4 pflegten am Laubhüttenfest morgens, wenn der Hahn krähte, zwei Priester mit Trompeten zu blasen, und zwar zunächst an dem Thore, welches vom Männervorhof in den Weibervorhof führte, dann an dem östlichen Ausgangsthore des Weibervorhofes; hierauf wendeten sie sich um nach Westen (also nach dem Tempel zu) und sagten (mit Bezug auf *Ezech.* 8, 16 ff.): „Unsere Väter, die an diesem Orte waren, wendeten ihren Rücken dem Tempel Gottes zu und ihr Gesicht dem Osten, und beteten nach Osten die Sonne an. Wir aber richten unsere Augen auf Gott". — Wenn es in der *Sapientia Salom.* 16, 28 heisst, man solle der Sonne zuvorkommen mit der Danksagung gegen Gott, und zu Gott beten *πρὸς ἀνατολὴν φωτός*, so ist *πρός* nicht örtlich, sondern zeitlich gemeint: „gegen Sonnenaufgang", wie *Luc.* 24, 29 *πρὸς ἑσπέραν*, vgl. Grimm, Exeget. Handbuch, zu *Sap. Sal.* 16, 28. — Auch das Material, welches Lucius (S. 61, 69 f., 125 Anm.) zur Erklärung der essenischen Sitte vom jüdischen Standpunkte aus beibringt, ist nicht beweisend. Sehr gut ist das Fremdartige derselben nachgewiesen bei Lightfoot S. 374—376, welcher vermuthet, dass die Sampsäer selbst nichts anderes seien, als ein Ausläufer des Essenismus.

Annahme | gedrängt, dass auf die Bildung des Essenismus auch fremde Einflüsse eingewirkt haben. Vollends zweifellos wird dies, wenn der Bericht des Josephus über ihre Anthropologie auch nur der Hauptsache nach glaubwürdig ist. Denn wenn sie wirklich die Präexistenz der Seele gelehrt und den Leib nur als Gefängniss der Seele betrachtet haben, dann ist eben damit auch schon entschieden, dass sie von fremden Philosophemen beeinflusst sind. Die Frage nach dem Ursprung des Essenismus verwandelt sich sonach in die nach der Glaubwürdigkeit des Josephus. Diese ist nun freilich durchaus nicht unverdächtig; und wir sahen schon oben (S. 393), dass er auch die Lehre der Pharisäer griechisch gefärbt, ihre jüdische Doctrin in griechisches Gewand gekleidet hat. Aber eben dort fanden wir auch, dass doch Alles, was er über sie sagt, im Wesen der Sache richtig ist, und nur die Form von aussen entlehnt ist. Wenn nun von alledem, was er über die Anthropologie der Essener sagt, auch nur ein Wort wahr ist, so steht fest, dass ihre Lehre vom Menschen dualistisch, d. h. nicht-jüdisch war. Und es ist um so weniger Grund, dies zu bezweifeln, als sich von diesem Gesichtspunkte aus auch manche Einzelheiten, namentlich ihr den Pharisäismus noch überbietendes Reinheitsstreben, am einfachsten und natürlichsten erklären.

Aber an welche fremden Einflüsse haben wir nun zu denken? Es sind nicht weniger als vier oder fünf verschiedene Factoren in Vorschlag gebracht worden, der Buddhismus, der Parsismus, das syrische Heidenthum, der Pythagoreismus und die griechische Philosophie überhaupt. Jeder dieser Factoren kann in der That auf das geistige Leben in Palästina in den letzten Jahrhunderten vor Chr. eingewirkt haben; eben darum wird die Beantwortung der obigen Frage immer eine unsichere bleiben. Am fernsten scheint der Buddhismus zu liegen. Wenn man aber bedenkt, dass schon durch den Eroberungszug Alexander's des Grossen die Kenntniss Indiens den westlichen Völkern erschlossen wurde, dass dann Megasthenes zur Zeit des Seleukus I Nikator, also um 300 | vor Chr., auf Grund seiner eigenen Beobachtungen während eines längeren Aufenthaltes in Indien eine eingehende Beschreibung des Landes und seiner Bewohner geliefert hat [19]), und dass in der grie-

19) Die umfangreichen Fragmente des Megasthenes s. bei *Müller*, *Fragm. hist. graec.* II, 397—439. Vgl. über ihn auch Pauly's Real-Enc. IV, 1721. Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 170 f. Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit I, 547 ff. — Das Werk des Megasthenes scheint für lange Zeit die Hauptquelle über Indien geblieben zu sein. Doch hat Strabo in seiner ausführlichen Beschreibung Indiens (XV, 1, *p.* 685—720) auch mehrere Schriftsteller aus dem Gefolge Alexanders des Grossen als Quelle

chisch-römischen Zeit vom rothen Meere aus wahrscheinlich eine regelmässige Handelsverbindung mit Indien bestand[20]), wenn man ferner die zum Theil frappirenden Parallelen zwischen Buddhismus und Essenismus erwägt, so wird man wenigstens die Möglichkeit eines geschichtlichen Zusammenhanges nicht bestreiten können. Immerhin ist dieser Zusammenhang bei der in vorchristlicher Zeit doch noch spärlichen Verbindung Indiens mit dem Westen nicht wahrscheinlich[21]). Näher liegt es, an Parsismus oder Pythagoreismus zu denken; denn die Berührungen mit dem syrischen Heidenthum sind doch nur sehr allgemeine und betreffen höchstens einzelne | Punkte. Im Parsismus dagegen finden wir eine Reihe charakteristischer Eigenthümlichkeiten der Essener: die Waschungen und die weisse Kleidung (für die Magier), die Verehrung der Sonne und die Verwerfung des eigentlichen Opferns der Thiere (d. h. der Darbringung des Fleisches an die Gottheit), namentlich auch die Engel-

---

benützt (Aristobulus, Nearchus, Onesikritus). Noch andere 'Ινδικά s. bei *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 688^b unten; Nicolai, Griech. Literaturgesch. II, 170 f. — Dass gewisse Hauptpunkte in das allgemeine Bewusstsein übergingen, sieht man z. B. aus *Philo, Quod omnis probus liber* § 11, *Josephus, Bell. Jud.* VII, 8, 7 (*ed. Niese* VII, 351 *sqq.*). — Eine „Geschichte des griechischen Wissens von Indien" überhaupt giebt Lassen, Indische Alterthumskunde, Bd. II (2. Aufl. 1874) S. 626—751. Vgl. auch die sorgfältige Untersuchung bei *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians etc. p.* 390 —396, und die von ihm citirten beiden Werke: *Reinaud, Relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie centrale, Paris* 1863, und *Priaulx, The Indian Travels of Apollonius of Tyana and the Indian Embassies to Rome,* 1873. — Ueber die Griechen in Indien (z. Th. auch über indische Einflüsse auf die Griechen): Weber, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1890, S. 901—933. *Sylvain Lévi, Le Buddhisme et les Grecs* (*Revue de l'histoire des religions* XXIII, 1891, *p.* 36—49).

20) Vgl. namentlich den oben S. 51 und 59 erwähnten *Periplus maris Erythraei* und die in der vorigen Anmerkung citirte Literatur. — Zur Zeit des Augustus kamen auch politische Gesandtschaften aus Indien nach Rom (*Monumentum Ancyranum* V, 50—51 und dazu *Mommsen, Res gestae divi Augusti* 1883, *p.* 132 *sq.* *Strabo* XV, 1, 4 *p.* 686 und XV, 1, 73 *p.* 719. *Dio Cass.* LIV, 9. *Sueton. Aug.* 21. *Orosius* VI, 21, 19).

21) S. dagegen: Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 323 ff. *Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians etc. p.* 390—396. — Auch auf anderen Gebieten sind die indischen Einwirkungen, die man in neuerer Zeit nachzuweisen versucht hat, fraglich, ja mehr als fraglich. Letzteres gilt namentlich von: Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, Leipzig 1882 (dagegen: Theol. Literaturzeitung 1882, 415 ff.); ders., Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien, Leipzig 1884 (dagegen: Theol. Litztg. 1884, 185 ff.). — Ueber Pythagoras: Schroeder, Pythagoras und die Inder, Leipzig 1884 (dagegen: A. W. im Lit. Centralbl. 1884, Nr. 45). — Ueberhaupt: Hardy, Der Buddhismus, nach älteren Pali-Werken dargestellt, 1890.

lehre und die Magie. Da nun ohnehin auch das vulgäre Judenthum Einwirkungen des Parsismus zeigt (s. oben S. 349 f.), so scheint die Annahme parsistischen Einflusses sehr naheliegend. Derselbe wäre im Essenismus nur etwas stärker, als im vulgären Judenthum [22]). Allein andere Punkte sind doch wieder nicht parsistisch; so namentlich die Ehelosigkeit und die ganze Anthropologie [23]). Es dürfte daher nach wie vor die namentlich von Zeller eingehend begründete Hypothese, dass die Eigenthümlichkeiten des Essenismus aus pythagoreischen Einwirkungen zu erklären sind, die meiste Wahrscheinlichkeit für sich haben. Der Pythagoreismus nämlich weist von allen bisher genannten Richtungen die meisten Parallelen mit dem Essenismus auf. Er theilt mit ihm das Streben nach körperlicher Reinheit und Heiligkeit: die Waschungen, die einfache, von allem Sinnengenuss sich frei haltende Lebensweise, die Hochschätzung (wenn auch nicht gerade Forderung) der Ehelosigkeit, die weisse Kleidung, die Verwerfung des Eides, namentlich aber auch die Verwerfung der blutigen Opfer, die Anrufung der Sonne und die Aengstlichkeit, mit der man alles Unreine (wie die menschlichen Entleerungen) ihrem Anblicke entzog [24]), endlich die dualistische Anschauung über das Verhältniss von Seele und Leib. Dies Alles gehört zum Lebensideal und zur Lehre wie der Essener, so auch der Pythagoreer [25]). Wenn auf Grund dieser weitgehenden Uebereinstimmung ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen beiden mindestens sehr wahrscheinlich ist, so erhalten dadurch auch jene Eigenthümlichkeiten des Essenismus, die sich von der jüdischen Grundlage aus begreifen lassen, ein neues Licht. Sie sind doch nicht das Resultat einer spontanen Entwickelung, sondern einer Befruchtung des Judenthums durch fremde Factoren. Diese | letzteren haben auf das Judenthum eben deshalb eine Anziehungskraft ausgeübt, weil sich im Judenthum eine Reihe wahlverwandter Anknüpfungspunkte für sie fand.

Historisch ist eine solche Einwirkung des Pythagoreismus auf jüdische Kreise, die zur Bildung dieser Sonder-Richtung auf jüdischem Boden geführt hat, wohl erklärlich. Der Essenismus ist

22) S. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1867, S. 99 ff. Ders., Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 141 ff. Lightfoot S. 387 ff.

23) S. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 320 ff.

24) Dass die Anbetung der Sonne zum Lebensideal der Pythagoreer gehörte, sehen wir namentlich aus des Philostratus Biographie des Apollonius von Tyana (vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, S. 155, Anm. 1). Auch das Streben, alles Unreine ihrem Anblick zu entziehen, ist echt pythagoreisch. Vgl. Zeller, Theol. Jahrbb. 1856, S. 425. Mangold, Irrlehrer der Pastoralbriefe S. 52.

25) S. die Nachweise bei Zeller, Theol. Jahrbb. 1856, S. 401 ff. Philosophie der Griechen III, 2, S. 325 ff.

frühestens um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. nachweisbar. Der Pythagoreismus aber ist, wenn auch nicht als geschlossene Philosophenschule, so doch als Lebensanschauung und Lebenspraxis weit älter. Da nun seit der Zeit Alexander's des Grossen die griechische Bildung auch auf Palästina mächtig einwirken musste — erst durch die makkabäische Bewegung ist sie zurückgedrängt worden —, so ist es nur natürlich, wenn wir in dem Kreise der Essener den thatsächlichen Beweis für diese Einwirkung des Griechenthums finden. Der Essenismus wäre demnach eine Separation von dem Boden des eigentlichen Judenthums, welche etwa im zweiten Jahrhundert vor Chr. unter griechischen Einflüssen sich vollzogen hat zum Zweck der Verwirklichung eines dem Pythagoreismus verwandten Lebensideales, aber unter Festhaltung der jüdischen Grundlage[26]).

Dieses Resultat mit Sicherheit hinzustellen, hindert uns nur eines: die räthselhafte Gestalt des Pythagoreismus selbst. Gerade jene Eigenthümlichkeiten, welche der Pythagoreismus mit dem Essenismus gemein hat, sind selbst nicht echt griechisch, sondern höchst wahrscheinlich orientalischen Ursprungs. Sollte also das Zusammentreffen beider nicht doch daraus zu erklären sein, dass beide unabhängig von einander aus der gemeinsamen orientalischen Quelle geschöpft haben? Es würde dies wieder dahin führen, den Essenismus vorwiegend aus parsistischen Einwirkungen abzuleiten. Die Möglichkeit, dass es sich so verhalte, wird nicht geleugnet werden können. Möglicherweise aber hat beides stattgefunden: parsistische und pythagoreische Einwirkung zugleich. Die culturgeschichtlichen Strömungen durchkreuzen sich auf dem Boden Vorder-Asiens in so bunter und mannigfaltiger Weise, dass es unmöglich ist, derartige Fragen mit Sicherheit zu beantworten. Ein Doppeltes aber darf doch als Resultat unserer Untersuchung festgehalten werden: 1) dass der Essenismus zunächst und vorwiegend ein jüdisches Gebilde ist, und 2) dass er in seinen nicht-jüdischen Zügen sich am meisten mit der pythagoreischen Richtung der Griechen berührt.

---

26) Die Frage, ob die Therapeuten Vorläufer der Essener seien oder umgekehrt (die von Zeller früher im ersteren, später im letzteren Sinne beantwortet wurde), kann hier unerörtert bleiben, da die einzige Schrift, welche uns von den Therapeuten Kunde giebt, nämlich *Philo*, *De vita contemplativa* (*Mangey* II, 471—486), höchst wahrscheinlich unecht ist und, wenn dies der Fall ist, die „Therapeuten" schon deshalb eine spätere Erscheinung sein müssen. Vgl. unten § 34, I.



